

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**  
**FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA**  
**Departamento de Prehistoria**



**CUERPO Y SOCIEDADES ORALES**  
**UNA REFLEXIÓN SOBRE LA CONCEPCIÓN DEL CUERPO**  
**Y SUS IMPLICACIONES EN EL ESTUDIO DE LA**  
**PREHISTORIA**

**MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR**  
**PRESENTADA POR**

Lucía Moragón Martínez

Bajo la dirección de la doctores

Almudena Hernando Gonzalo  
Felipe Criado Boado

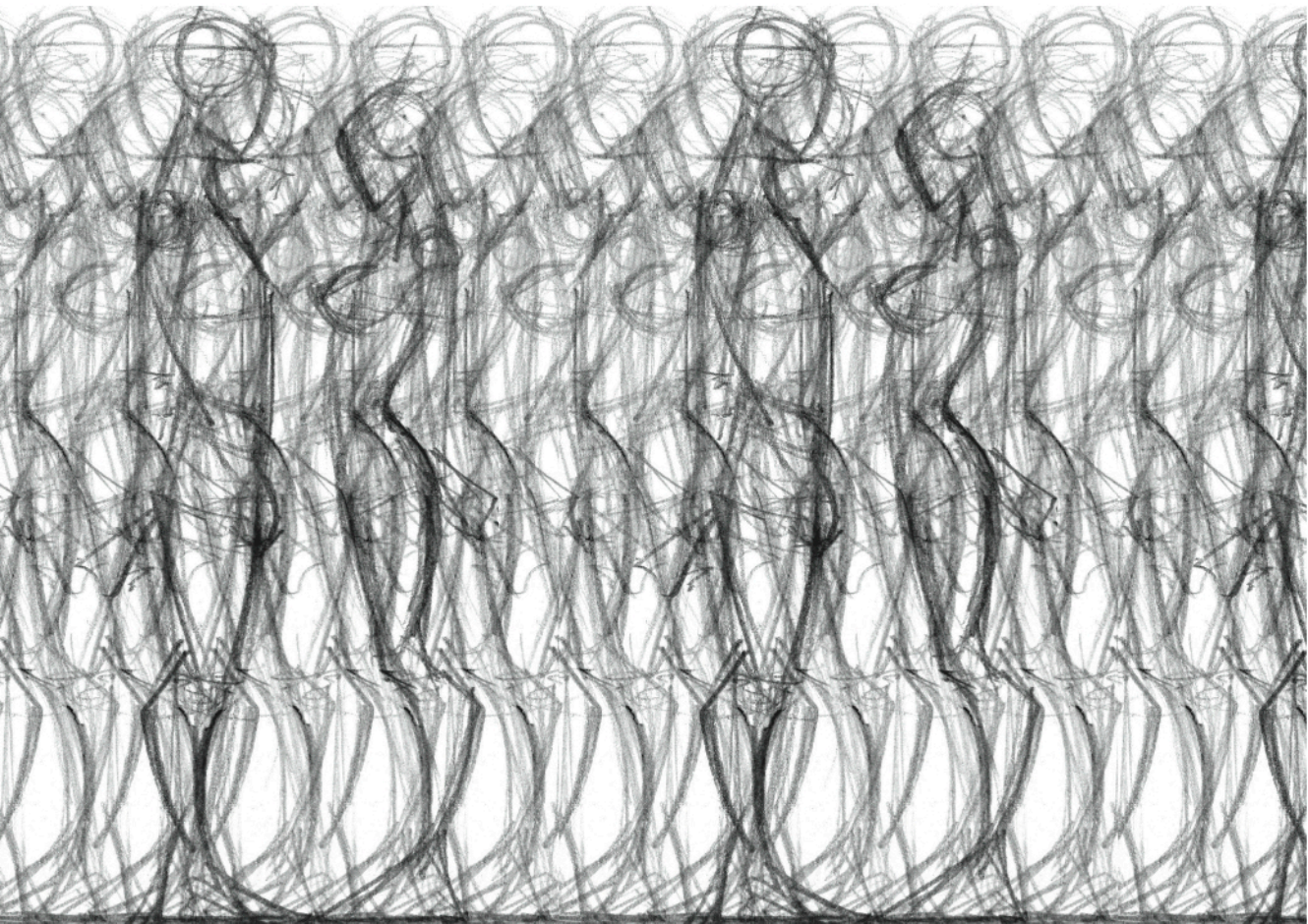
**Madrid, 2014**

TESIS DOCTORAL

# CUERPO Y SOCIEDADES ORALES

UNA REFLEXIÓN SOBRE LA CONCEPCIÓN DEL  
CUERPO Y SUS IMPLICACIONES EN EL ESTUDIO  
DE LA PREHISTORIA

Lucía Moragón Martínez



Universidad Complutense de Madrid  
Facultad de Geografía e Historia  
Departamento de Prehistoria

# **CUERPO Y SOCIEDADES ORALES**

**UNA REFLEXIÓN SOBRE LA CONCEPCIÓN DEL CUERPO Y SUS  
IMPLICACIONES EN EL ESTUDIO DE LA PREHISTORIA**

**Tesis Doctoral presentada por:**

**LUCÍA MORAGÓN MARTÍNEZ**

**Bajo la dirección de:**

**DRA. ALMUDENA HERNANDO GONZALO y DR. FELIPE CRIADO BOADO**



**Departamento de Prehistoria**

**FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA**

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

**Madrid, 2013**





Não basta abrir a janela  
Para ver os campos e o rio.  
Não é bastante não ser cego  
Para ver as árvores e as flores.  
É preciso também não ter filosofia nenhuma.  
Com filosofia não há árvores: há ideias apenas.  
Há só cada um de nós, como uma cave.  
Há só uma janela fechada, e todo o mundo lá fora;  
E um sonho do que se poderia ver se a janela se abrisse,  
Que nunca é o que se vê quando se abre a janela.

Alberto Caeiro  
(Fernando Pessoa)



## AGRADECIMIENTOS

La realización de esta tesis doctoral ha llenado una etapa de mi vida. Durante estos años, todo aquello aprendido y olvidado ha girado en torno a ella y al mismo tiempo, toda ella forma parte de mí. Pero durante el recorrido, que es siempre mucho más interesante que la meta, nunca he estado sola. Por ello reivindico, que buena parte de lo que aquí está escrito, es también producto de todas las personas que me han acompañado por momentos. Todos los minutos prestados, las conversaciones telefónicas, los mensajes a distancia, los cafés y comidas, proyectos compartidos, consejos, abrazos, paseos y encuentros, han hecho posible llegar a este instante de completo y bien merecido agradecimiento.

Comienzo dando gracias a mis dos tutores, Almudena Hernando y Felipe Criado, sin el consentimiento de los cuales este proyecto nunca habría salido adelante. A Felipe le agradezco haberme acogido como una más de la 'gran familia' del Instituto de Ciencias del Patrimonio. Una oportunidad que es difícil de delimitar, por la trascendencia supuso mi traslado a una maravillosa ciudad como Santiago de Compostela, y mi incorporación a uno de los mejores centros españoles de investigación en Arqueología. Que compartieras conmigo tus conocimientos, tu opinión sobre la problemática de mi trabajo y sobre todo, de las dinámicas que hacen andar el mundo, fue todo un privilegio. A Almudena le doy infinitas gracias por trasmitirme, desde el aula, todas las ideas que hacen que hoy no pueda mirar el mundo de un modo distinto al que lo hago. Ideas que potenciaron el interés que, desde niña, siempre tuve por el origen de las cosas y que, por supuesto, me llevaron a plantear la realización de una tesis doctoral como la presente. Le agradezco todo el esfuerzo y atención que me ha prestado a lo largo de estos años, incluyendo la confianza puesta en mi valía y los ánimos necesarios para no abandonar.

Doy las gracias a mis padres, Maria Elena y Leonardo, auténticos protagonistas de mi vida sin los cuales, simplemente, no sería. Agradezco vuestra luminosa ilusión y vuestra dedicación durante cada uno de los días, sin las que creo que me habría perdido. Con cada detalle entregado me sabía más cerca de conseguir este reto que es también vuestro. No me olvido de mis hermanos: cada uno de ellos me ha ofrecido lo que mejor sabía. María, gracias por tratar de limitar mis deseos de perfección y devolverme al mundo real. Rafa y Gema, gracias por vuestro inmenso cariño, por vuestra curiosidad y por creer en mí. Miguel, gracias por estar ahí. Esta tesis también está dedicada a mi abuela Elena, fuerte y pragmática, es todo un ejemplo para todos nosotros. Gracias por preguntar a cada momento por mí y por alegrarte tanto con mis visitas. También doy gracias a Maria Elena, Miguelito y Bruno, por enseñarme tantas cosas en tan poquito tiempo. Gracias al resto de mi familia, en especial a mis tíos Lourdes y Antonio: cada martes ha sido una fiesta. Gracias a mi prima Clea, por tus dibujos y tu compañía. Gracias también a ti, Javier, por este último año de ilusión, cariño, aliento y tranquilidad.

Una explosión de agradecimiento y felicidad para todos mis amigos, auténticos tesoros de mi vida. Gracias a Nuria Hernández y Almudena Cuesta, mis dos grandes compañeras del alma; también este trabajo forma parte de vosotras. Gracias a Anita Vicenti, porque eres un ejemplo admirable del que nunca dejo de aprender y por tus labores de traducción. Gracias a Ceci dal Zovo, amiga mía, por esa ternura tuya que te hace fuerte. Gracias a Sonia Gámez, Cris Tejedor, Igor Escudero y Rafa Ruiz, sois los amigos que toda persona desearía tener. Gracias a Manuel Antón, por las largas conversaciones y las reflexiones a las que siempre me invitas a llegar. Gracias a Elena Gómez, por todo su cariño. Gracias a todos mis compañeros y compañeras, que saben lo que significa escribir una tesis doctoral (estos años juntos han sido los mejores de nuestras vidas): Núria Gallego, Sandra Lozano, Beatriz Marín, Cristina Charro, Manu Sánchez-Elípe, Jorge de Torres, Paloma de la Peña, David González, Jaime Almansa y Jose Señorán. Y gracias a todos los ‘gallegos’, que me ayudaron tanto cada día, que me enseñaron su tierra y convivieron conmigo como parte de su familia: Sofía Quiroga, Tere Neo, Estíbaliz García, Patri Mañana, Sonia García, Rebeca Blanco, Anxo Rodríguez, Xurxo Ayán, Yolanda Seoane, Luis Figueroa, Pastor Fábrega, João Fonte, Vicki Castro, Martina González, Elena Cabrejas, Cristina Mato, Inés Pastur, Bibi Guisado, Nue Costa, Joeri Kaal, Cruz Ferro, César González, Eva Parga, Xan Santos y Eva Hernández. Y muy especialmente a Inés Seara, Yola Porto, Rocío Varela, Alejandro Güimil, Lupe Jiménez, Juan Venditti, Cami Gianotti, Gonzalo Compañy y Teres Zacharias. Infinitas gracias, fue un regalo encontrarlos.

Un último agradecimiento a aquellas personas sabias que compartieron sus conocimientos conmigo y a las que admiro profundamente: muy especialmente a Xosé-Lois Armada y Elías López-Romero, porque ante todo sois amigos y habéis tratado de ayudarme desinteresadamente, por vuestra propia calidad como personas. Gracias a Rafael Garrido-Pena, también amigo que me has visto evolucionar, por todos tus intentos por ‘reconducirme’ y por tus consejos sinceros. Gracias a César Parceró, David Barreiro, Cristina Sánchez-Carretero, Marco García-Quintela, Pilar Prieto y Alfredo González-Ruibal por atenderme cada vez que solicitaba vuestro consejo. Gracias a Sandra Montón por permitirme participar en mi primer proyecto y proporcionarme cualquier ayuda que pude necesitar. Mis más sinceras gracias a aquellas personas que me supervisaron durante mis estancias en el extranjero o simplemente favorecieron que encontrase todo a mi alcance: Ángel Sáenz-Badillos, Ofer Bar-Josef, Elizabeth Kline, Marie Louise Stig Sørensen, John Robb y Sheila Kohring. Gracias a los profesores y profesoras del Departamento de Prehistoria de la UCM que se encargaron de formarme y de hacer nacer el germen de todo el conocimiento depositado en este trabajo.

\* Esta tesis doctoral se ha realizado dentro del programa JAE-Predoc del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, en el Instituto de Ciencias del Patrimonio (Incipit) de Santiago de Compostela.



# **CUERPO Y SOCIEDADES ORALES**

**UNA REFLEXIÓN SOBRE LA CONCEPCIÓN DEL CUERPO Y SUS  
IMPLICACIONES EN EL ESTUDIO DE LA PREHISTORIA**

**Tesis Doctoral presentada por:**

**LUCÍA MORAGÓN MARTÍNEZ**





## ABSTRACT

The origin and purpose of this PhD thesis is to make the body a useful tool for those studies dedicated to investigating the different ways of being a person in Prehistory. Assuming the body is an essential component of the study of identity in any context, and that its meaning varies chronologically and transculturally, this study aims to carry out a genealogical investigation, not only about the concept of “body” but of the role it possesses in the construction of human identity, in order to better understand peoples’ identity mechanisms in the past.

The research process, the paper’s structure and final argument alike follow the same path, starting in the field of what is thought or is considered ideal, and necessarily driven to what is materially acted, to the immediacy of action. In any case, this paper never abandons its purely theoretical character, which explains the fact that the physical body always works as a means or an object of representation, but never as the ending point of the investigation.

In the first place, (1) the theoretical basis of this research assumes, on the one hand, the key structuralist principle by which all the codes of one culture share and express a same language, and on the other hand, assumes that this compatibility is at the same time the basis and product of its constant surface performance and practice (Bourdieu 2003 [1977] and Giddens 1979). Secondly, (2) the tools and contextual framework that surround the main argument, start from work done with oral societies and explore the possibilities that *orality* offers. In particular, I start from the impossibility of establishing a separation between the sign and the reality that it represents (Olson 1998), that is, to separate the thing from the idea of the thing. This fact leads to the conclusion that a reality that can’t be thought or abstracted –that is isolated from its immediate properties–, but can only be *acted*. The attention to the practical reproduction of the structure, as well as the impossibility of separating an ideal horizon of the immediacy of what is real, leads necessarily to the rediscovery of *the importance of the somatic* in contexts such as the prehistoric: a person can’t conceive his/her own existence beyond what he/she does (cfr. Havelock 1996 [1986] and 1991; Vernant 1991). The subjective implication that the body reaches is total, such that we can say that if the person is action, *body and person are therefore the same thing*.

In order to keep delving into the possibilities that orality offers in regards to corporeality and the ways of being person in Prehistory, I turned into anthropological studies about illiterate groups with a low level of socioeconomic complexity, closer to those that may have existed in Prehistory. The goal is to illustrate other models of corporeality, connected to other patterns of identity and models of thought, in order to follow its functioning in relation to the person and its social relationships. Only in this way has it been possible to address, at the end of this

work, a specific archaeological problem: the development and management of the first individualization features in European Protohistory. At this point, the analysis is conducted only using published papers but seen through the somatic perspective sustained throughout this work. Certainly, the body becomes the principal means through which the incipient features of the individualization behave in certain social sectors, which are purely masculine: *the body –synonymous with the person– is the main medium of expression and negotiation of difference*. Furthermore, starting from these assumptions strengthens the hypothesis that, indeed, the development of individualization features, in certain people within a social group, requires the creation of likeness bonds with others (outside this group). This detail is clearly expressed by the body and is present in the archaeological record, but has been omitted by historiography (Hernando 2012a).

Although it is necessary to recognize the transcultural and transhistorical role that the body possesses in the expression of likenesses and differences, it is essential to objectively address the variations that the meaning of both “corporeality” and “person” present. This study attempts to define areas of both continuity and transformation in order to improve our view of the past, making us conscious of the limits and possibilities of our present situation.

## ÍNDICE

<b>INTRODUCCIÓN A LA TESIS DOCTORAL</b>	i
<b>CAPÍTULO 1. ESTADO DE LA CUESTIÓN</b>	1
1. INTRODUCCIÓN	3
2. EL CUERPO COMO PARADIGMA DE LAS CIENCIAS HUMANAS Y SU IMPACTO EN LA ARQUEOLOGÍA	5
2.1. UNA VISIÓN DUALISTA DE LA PERSONA. ORIGEN Y CONTINUIDAD EN FILOSOFÍA: ENTRE EL MATERIALISMO Y EL IDEALISMO	8
2.1.1. Descartes	9
2.1.2. Siglos XIX y XX. Irracionalismo y Existencialismo	11
2.1.3. El valor de lo corpóreo, la experiencia vivida y la percepción directa. La Fenomenología desde Husserl hasta Merleau-Ponty	13
2.2. ORIGEN DEL INTERÉS: EL 'CUERPO' SUSTITUYE A LA 'PERSONA' EN CIENCIAS SOCIALES	16
2.2.1. Sistematización de las prácticas corporales: Marcel Mauss	16
2.2.2. Construccinismo social: el cuerpo como metáfora de la sociedad	17
2.2.3. La visión de la Arqueología	20
2.3. BÚSQUEDA DE UN NUEVO MATERIALISMO. RECHAZO DE VISIONES CARTESIANAS Y LA INVENCION DEL EMBODIMENT	24
2.4. NUEVAS APROXIMACIONES EN ARQUEOLOGÍA	26
2.4.1. Arqueología Simétrica y giro ontológico	28
2.4.2. El cuerpo en la Arqueología de la última década	30
3. REFLEXIÓN PRELIMINAR Y SÍNTESIS DEL CAPÍTULO	33
<b>CAPÍTULO 2. APARATO TEÓRICO</b>	39
1. INTRODUCCIÓN	41
2. LA INVESTIGACIÓN ARQUEOLÓGICA Y LA NECESIDAD DE UNA HISTORIA CRÍTICA DEL PENSAMIENTO	45

3. BASE ESTRUCTURAL	51
4. ESTRUCTURA MULTIDIMENSIONAL-TRANSVERSAL	58
4.1. ESTRUCTURA Y PRÁCTICA. RESCATAR LA MATERIALIDAD A TRAVÉS DE LA DIMENSIÓN SOMÁTICA	58
4.2. TEORÍA DE LA COMPLEJIDAD: CONTRA EL PENSAMIENTO DIALÉCTICO Y BINARIO, EL VALOR DE LA RELACIÓN Y LO INTERMEDIO	63
4.3. TEMPORALIDAD Y CAMBIO	69
5. APROXIMACIÓN ONTOLÓGICA	79
6. SÍNTESIS	85
<b>CAPÍTULO 3. MARCO GENERAL E INSTRUMENTOS PARA LA INTERPRETACIÓN</b>	91
1. INTRODUCCIÓN	93
2. ARQUEOLOGÍA DE LA IDENTIDAD	95
3. LA ORALIDAD Y EL CUERPO	106
<i>ANEXO 1. METÁFORA Y METONIMIA</i>	120
<i>ANEXO 2. COMENTARIOS SOBRE LA INVENCION DE LA IMPRENTA EN LA OBRA DE TIM INGOLD, LINES. A BRIEF HISTORY</i>	123
4. SÍNTESIS	128
<b>CAPÍTULO 4. CUERPO</b>	131
1. INTRODUCCIÓN: DEL LENGUAJE AL ACTO	133
2. EL CUERPO EN LA MENTE Y EN EL LENGUAJE	139
2.1. DEFINIR ‘CUERPO’	139
2.2. EL CUERPO COMO DIMENSIÓN Y LA RELACIÓN METONÍMICA ENTRE CUERPO Y PERSONA	142
2.3. CUERPO Y SOCIEDAD	147
<i>ANEXO 3. LA DIFÍCIL DIALÉCTICA ENTRE EL CUERPO Y EL ALMA</i>	155
<i>ANEXO 4. EL CUERPO Y LOS OBJETOS</i>	158
3. EL CUERPO MÁS ALLÁ DEL LENGUAJE: EL CUERPO EN ACCIÓN	166



3.1. OTROS CUERPOS, OTROS SUJETOS	167
3.2. FABRICACIÓN SOCIAL DEL CUERPO Y LA PERSONA: LA PERSONA <i>ES</i> LO QUE SU CUERPO <i>HACE</i>	172
3.2.1. Rituales de paso	176
3.2.2. Comunidades de sustancia	179
3.2.3. Muerte	182
<hr/> <i>ANEXO 5. SUBJETIVIZACIÓN</i>	185
<hr/> 4. ESQUIZOFRENIA	189
5. RECAPITULACIÓN	195
<hr/> <b>CAPÍTULO 5. ESTUDIO DE CASO</b>	201
<hr/> 1. INTRODUCCIÓN	203
1.1. RECORDATORIO TEÓRICO-METODOLÓGICO	204
2. ESTADO DE LA CUESTIÓN: DIFERENCIACIÓN, JERARQUIZACIÓN E INDIVIDUALIZACIÓN EN LA HISTORIOGRAFÍA SOBRE EL CALCOLÍTICO Y LA EDAD DE BRONCE EN EUROPA	209
2.1. EL LENGUAJE HISTORIOGRÁFICO: CLAVES DEL DISCURSO EN EL CASO PARTICULAR DEL CAMPANIFORME EN EUROPA	210
2.2. RECAPITULACIÓN: EL LENGUAJE DEL CUERPO	218
3. EJEMPLOS ILUSTRATIVOS DEL CONTEXTO DE ACCIÓN EN LA PROTOHISTORIA EUROPEA: LO QUE DESVELA EL REGISTRO	223
3.1. ESTRUCTURA Y PRÁCTICA: LA DIMENSIÓN SOMÁTICA EN LA PROTOHISTORIA EUROPEA	225
3.1.1. Prácticas de exclusión	227
3.1.2. Gestión de la apariencia	235
3.1.3. Gestualidad material o el uso de determinados objetos	245
4. CONCLUSIONES	260
<hr/> <b>CONCLUSIONES FINALES</b>	265
<hr/> <b>BIBLIOGRAFÍA</b>	275
<hr/>	



## INTRODUCCIÓN A LA TESIS DOCTORAL

Puede decirse que hoy en día el cuerpo es considerado un componente fundamental para cualquier estudio sobre la sociedad humana. Muchos trabajos y ensayos de antropólogos, sociólogos y todo tipo de teóricos sociales acuden a él y han acudido a lo largo de las últimas décadas. Parece que se tratara de un aspecto velado que ha sido por fin descubierto para el mundo de la investigación. El cuerpo, defienden, puede ser la llave para comprender el sentido de las prácticas y actitudes que caracterizan a cada una de las culturas humanas del planeta. En cierto modo, este punto de vista no es nuevo, lo novedoso es quizá el gran número de trabajos dedicados a analizar la mejor forma de acercarse a él, de hacer del cuerpo una herramienta útil. De ahí, por ejemplo, los repetidos intentos por desembarazarse del tan arraigado pensamiento cartesiano –que distancia el universo racional de los fenómenos empíricos–, conscientes del obstáculo que esta perspectiva supone para el impulso de lo somático.

También la Arqueología se ha unido a esta reivindicación académica, llenando volúmenes y congresos de alusiones al cuerpo y a la corporalidad. Como cualquier nueva aproximación, su incorporación al panorama arqueológico ha promovido interesantes estudios, nuevas preguntas y arriesgadas interpretaciones. Lo sorprendente es, bajo mi punto de vista, que a pesar de que el cuadro teórico predominante en las últimas décadas abogó por mantener una actitud permanentemente reflexiva y autocrítica, no es frecuente hallar trabajos que lleven a cabo una verdadera *arqueología de la corporalidad en el pasado*. Es decir, en la bibliografía no se encuentran trabajos que traten de analizar las diversas significaciones que el cuerpo ha comprendido a lo largo de la Historia, o en nuestro caso, de la Prehistoria. Siempre con el fin de acercarnos al pasado sin vernos contaminados por el horizonte de significación que nos es propio.

El peligro y el beneficio de tomar el cuerpo como punto de partida para cualquier estudio arqueológico es dejarnos arrastrar por ese halo de *materialidad* que suponemos tan incuestionable. Esto lleva a universalizar sus límites y a formar una idea muy concreta de lo que éste es y no es (por supuesto, también de lo que pudo haber sido). Sin embargo, no es el objeto de esta tesis desmentir su carácter preeminentemente material y práctico, sino más bien, mostrar cómo esos límites que consideramos esenciales pueden variar de una cronología a otra, de una cultura a otra. Este fin justifica la elaboración de una tesis como la presente, que trata de hallar una alternativa más comprometida con la variación ontológica de los grupos humanos, de la que siempre se debería partir para examinar cualquier contexto pretérito. De ahí que no se trate de una mera aportación interpretativa a un caso concreto de estudio, sino de una revisión pretendidamente crítica de nuestros modos de comprender el pasado.

Este trabajo parte de la preocupación por conocer los modos de ser persona que actuarían en la Prehistoria, en un intento por situar el resto de problemáticas –contexto social, complejidad económica, estrategias políticas, horizontes de pensamiento, conocimiento tecnológico– dentro de un círculo contextual que conecta, de manera estructural, con la propia concepción del ser de la persona y de su relación con el mundo. El cuerpo, en este sentido, se utiliza como una herramienta efectiva que es necesario *deconstruir* para después volver a construir lo más eficazmente posible en cada contexto histórico. Es decir, en esta tesis se pretende desmontar cualquier supuesto que tenga que ver con la realidad que asociamos hoy al término ‘cuerpo’ para alcanzar una imagen más acorde con lo que pudo haber sido. El resultado, a pesar de lo que pudiera imaginarse, no lleva a la creación de dos opuestos absolutos –el de hoy y el de entonces– sino de una imagen de la que distinguimos diferencias pero también conservamos permanencias. Sería más preciso poder hablar de múltiples corporalidades o diversos modos de ser-cuerpo, para evitar caer de nuevo en esencialismos.

La relevancia de esta tesis está en poder proporcionar al conjunto de mecanismos heurísticos de la Arqueología, un instrumento más de gran potencial que, si bien no es nuevo, esta vez viene acompañado de una serie de consideraciones, límites y claves para su correcta exploración y aplicación en el pasado. En este sentido, no se trata de llegar a ‘los cuerpos de la Prehistoria’ –lo que sería ciertamente imposible– sino de conocer mejor los dispositivos que conformarían y expresarían la identidad de las personas en un contexto como tal.

La hipótesis que articula todo el trabajo parte de la conexión que existe entre el cuerpo y la persona a la hora de expresar cualquier tipo de identidad. Se parte de la base de que en un *contexto de completa oralidad*, como el de la Prehistoria, *no cabría la posibilidad de pensar el sujeto más allá de las acciones directa y positivamente desarrolladas por su cuerpo*. Es decir, no se podría separar el cuerpo de la persona a la que pertenece, dando lugar a una dinámica ontogénica directamente ligada a la reproducción práctica del ser o a su actualización material directa. La fijación de la palabra y la idea por escrito permitió la ideación de conceptos abstractos o previos a su traducción material, incluyendo la idea general de ‘cuerpo’ y su separación de la persona particular. Trabajar con sociedades orales, por lo tanto, exigiría eliminar el cuerpo como entidad en sí y reconocerlo únicamente por sus efectos y sus capacidades. También supondría reconocer su papel en la conformación del ser de la persona, más allá de una simple actuación o reflejo de la misma. *El lenguaje de la acción corporal se convierte en el principal referente para la comprensión del mundo en tanto que vector existencial*.

Un contexto como el que se describe, en el que cualquier significación y sentido habría de materializarse necesariamente en la práctica material y la acción somática, exige poner límites al componente *ideacional* de toda propuesta teórico-metodológica que se pretenda diseñar para el estudio de la persona o del cuerpo. Sin

embargo, el propósito no es volver a una materialidad sin habla o a la enumeración de datos empíricos, sino más bien al contrario, recuperar la dimensión dinámica, permanentemente actualizada del ser. De este modo, para completar cualquier estudio sobre los modos de ser persona en la Prehistoria, es necesario dirigir la atención a *lo que se hace*: lo que se actúa o reproduce a través de los mecanismos de la corporalidad. Este es el tipo de materialidad que, de manera constante, se pretende recuperar a lo largo del trabajo.

Partir de este tipo de supuestos invita a repensar el tipo de dinámicas que somos capaces de rastrear en el pasado prehistórico, lo que comienza por hacer problemático el uso de determinados conceptos, expresiones y mecanismos reflexivos. Como sucede con el concepto ‘cuerpo’, entendido hoy como una entidad en sí misma, tampoco es posible hablar de ‘subjetividades’ o cualquier tipo de abstracción ideal a la que podamos añadirle, posteriormente, un correlato material. Este tipo de mecanismos no pueden funcionar en un contexto de completa oralidad porque, insisto, cualquier tipo de realidad necesita de su inmediata reproducción práctica para poder ser. Y aquí se incluye el modo de ser persona en la Prehistoria, intrínsecamente ligado a su cuerpo hasta el punto de no poder diferenciar el uno del otro.

Bajo mi punto de vista, uno de los fallos que se cometen con más frecuencia a la hora de interpretar el pasado –muy evidente en lo que respecta a trabajos que traten del cuerpo– es dejarse arrastrar por esa mal entendida ‘universalidad corporal’ a la que antes se hacía referencia. La deconstrucción de realidades que nos parecen tan incuestionables, el cuerpo en este caso, nos lleva irremediablemente a discutir otras que consideramos más problemáticas: como individuo, sujeto, subjetividad, humano, existencia, poder, etc. Repensar qué tipo de presunciones se desprenden del uso de este tipo de conceptos se convierte, necesariamente, en otro de los objetivos de este trabajo.

De hecho, reivindicar que la acción práctica y no la reflexión racional podría ser el principal vector de actualización de la persona en la Prehistoria, sería una conclusión parcial si no viniera seguida de una reflexión sobre los mecanismos ontológicos pasados y presentes. Y es que, a pesar de que no es posible dudar del importante papel que el componente somático posee en toda sociedad humana –más si cabe en la sociedad occidental contemporánea–, seguimos estableciendo importantes divisorias entre lo que supone simplemente *hacer* y lo que significa *ser*. Esta frontera desigual nace instantáneamente de la larga tradición idealista y racionalista que corona cualquier producto del pensamiento occidental, en donde la mente y el pensamiento abstracto tienen siempre prioridad sobre el cuerpo y la acción. A lo que aquí se anima no es a negar todo eso y a abrazar en consecuencia posturas opuestas, netamente fenomenológicas, materialistas o empíricas, sino más bien, a desvelar el camino seguido históricamente y a tratar de combinar ambas partes –ideal y material, racional y somática– siendo conscientes de que el



lugar que ocupa cada una no es real sino necesariamente fingido –o netamente instrumental, si se quiere–, es decir, producto de nuestra constante necesidad de orden y simplificación.

La elaboración de un trabajo como éste dentro del ámbito de la Arqueología invita a repensar los límites de la disciplina y su papel al servicio de la sociedad del presente. Es resultado de la confrontación de múltiples caminos abiertos por las ciencias humanas en el terreno de la Antropología, la Sociología, la Filosofía, la Historia del pensamiento y por supuesto la Arqueología, dispuestos a obtener las mejores herramientas para el rastreo de la corporalidad y la persona humanas bajo todas sus formas posibles. En este sentido, esta tesis se desprende de los ‘objetos’ arqueológicos para adelantarse o preceder a la propia interpretación de los mismos a través de un enfoque pretendidamente crítico. Es decir, no parte directamente del registro arqueológico sino de los enfoques y las lecturas que se han realizado del mismo. Esto no quiere decir que carezca de una base arqueológica sino más bien al contrario: el origen y la problemática que dieron lugar a plantear un proyecto de investigación como el que este texto materializa, nace y depende directamente de un contexto socio-cultural dibujado íntegramente a través del registro arqueológico.

Aún así, la inclusión de un estudio de caso (capítulo 5), elaborado a partir de trabajos publicados, no pretende erigirse como parte principal de la tesis sino como una ventana sobre la que apreciar los distintos matices referenciados a lo largo de los demás capítulos. El objeto es ilustrar, bajo una perspectiva ontológico-somática, los cambios sociales, políticos e identitarios documentados por la Arqueología a partir del tercer milenio a. C. en Europa. Interesa rescatar qué tipo de dinámicas se desplegaron para la asimilación y desarrollo de un nuevo orden que suponía la ruptura de ciertas personas con los comportamientos, valores y principios existenciales tradicionales; cómo afectó eso a nivel identitario y qué tipo de restos materiales es posible recuperar. En concreto, se trata de seguir el proceso por el cual ciertas personas, a partir de ese momento, comenzaron a desarrollar rasgos de individualización y describir qué mecanismos se desarrollaron para manejar esos cambios. Según las hipótesis que derivan del análisis deconstructivo/constructivo que da forma al trabajo, será el cuerpo –sinónimo de la persona– el medio principal de expresión y negociación de la diferencia. El resultado no desmiente el tipo de información elaborada previamente por la historiografía, pero ayuda a *destapar mecanismos obviados o ignorados por el discurso*.

Para la realización de este trabajo se ha tratado de rastrear e incorporar toda la literatura relativa al cuerpo que ha sido posible, tanto del ámbito de la Arqueología y Antropología, como también de la Sociología, la Psicología y la Filosofía. Sólo de esta manera, y junto a las bases e instrumentos interpretativos que se referirán en detalle (capítulo 3), ha sido posible obtener una imagen general del fenómeno de la corporalidad sobre la que plantear las hipótesis que propone esta tesis doctoral. Bien es cierto que, excluyendo los trabajos antropológicos,

casi la totalidad de las lecturas se han centrado en la tradición de pensamiento occidental, evitando comparaciones con otras trayectorias filosóficas que sin duda, podrían haber añadido interesantes perspectivas, pero que a su vez, habrían exigido la reestructuración de los planteamientos originales. La recopilación de datos se ha realizado mayoritariamente en bibliotecas universitarias y centros de investigación nacionales (Universidad Complutense de Madrid, Universidad de Santiago de Compostela, Instituto de Ciencias del Patrimonio (Incipit), Centro de Ciencias Humanas y Sociales (CCHS)), aunque el grueso de las fuentes teóricas y antropológicas haya requerido de mi desplazamiento a las universidades de Harvard (Estados Unidos) y Cambridge (Inglaterra). El procesamiento y síntesis de los datos, así como la ordenación de los mismos, ha necesitado de un meticuloso y constante trabajo de volcado de información en bases de datos (Access y EndNote, principalmente). Como podrá comprobarse a través de su lectura, y por la sencillez del método desarrollado, este trabajo carece de complejos análisis cuantitativos o estadísticos. El esfuerzo realizado, por tanto, ha estado centrado desde el inicio en sintetizar correctamente el volumen de información necesario para poder obtener una perspectiva global y perfectamente fundamentada de cada uno de aspectos referenciados a lo largo del trabajo. Su forma y contenido, por tanto, responden a un modelo fundamentalmente teórico, analítico, crítico y narrativo.

La estructura del trabajo es sencilla pero no precisamente lineal. Se pretende que cada uno de los capítulos aporte un tipo de información especializada y focalizada pero sin que ninguno de ellos esté subordinado a otro. Cada capítulo aporta una pequeña parte de una imagen integral reiteradamente referenciada: el objetivo no es seguir un desarrollo progresivo de la tesis sino rodear una y otra vez los planteamientos que tratan de aportarse desde diferentes puntos de vista.

Así pues, el trabajo comienza con un seguimiento del lugar que han ocupado los estudios sobre el cuerpo y los estudios que toman el cuerpo como herramienta de trabajo desde el siglo XVII hasta el presente en Occidente (capítulo 1). El objetivo no es elaborar una lista pormenorizada de autores sino definir los ejes sobre los que ha girado desde entonces la investigación, en un intento por desentrañar los intereses y tendencias que caracterizan el paradigma vigente en cada momento y además, definir los mecanismos que conforman el horizonte de pensamiento moderno occidental. La enorme trascendencia de la temática que aquí se aborda no pudo ser predicha hasta que comenzó a profundizarse en ella y surgió la necesidad de abrir los frentes hacia otro tipo de aspectos como la percepción, el conocimiento, la materialidad o el espíritu. El resultado es un capítulo en el que los caminos de la Filosofía, la Antropología, la Historia y la Arqueología se entrecruzan y superponen de manera constante.

El segundo capítulo contiene todos los matices teóricos necesarios para comprender y situar una tesis como la que se plantea, pero no puede tratarse simplemente como un capítulo introductor o inductor, sino como una parte

indispensable del trabajo. La elaboración de un capítulo teórico dentro de una tesis eminentemente teórica, diluye su papel como justificador de tal o cual aproximación concreta y pasa a integrar lo que podría considerarse, un compendio de análisis multifacetado del que únicamente se tiene verdadera constancia en el acto mismo de la lectura del trabajo o después de la misma. Esto se debe al carácter cíclico que se ha tratado de reflejar en el trabajo, en el que la propia estructura sigue un movimiento de construcción y deconstrucción constante. De algún modo, la acción deconstructiva a la que se somete al cuerpo para obtener una mejor imagen de la persona en el pasado, exige la revisión de muchas fórmulas y mecanismos de pensamiento actuales. Pero el resultado no es, como se decía, la sustitución o la creación de una nueva oposición binaria, sino más bien, una reiterada vuelta de atrás hacia delante y viceversa. El aparato teórico (capítulo 2) así como, por ejemplo, el capítulo dedicado íntegramente a la corporalidad (capítulo 4) son buenas muestras de esta dinámica.

El tercer capítulo es el elegido para conformar el marco interpretativo en el que dar cabida a las hipótesis que el trabajo plantea; en él se establecen los límites argumentativos y se exponen las herramientas que han servido para componer una tesis como la que aquí se introduce. Se incluyen las ideas centrales que volverán a retomarse en los dos capítulos siguientes (capítulos 4 y 5), surgidas de dos modelos interpretativos ya existentes: uno que tiene que ver con el funcionamiento de los mecanismos humanos de identidad, y otro que establece una serie de pautas relacionadas con los contextos de oralidad. El resultado es la creación de un escenario firme sobre el que desplegar las imágenes sobre la corporalidad más inspiradoras de la tesis.

El cuarto capítulo está dedicado completamente al cuerpo y la persona. De nuevo, en un movimiento oscilante de construcción y deconstrucción, la corporalidad se somete a un análisis profundo: por un lado, terminológico, y por el otro, ontológico; lo que bajo los términos de la oralidad lleva irremediablemente a acercarse a un tipo de corporalidad concretada en una relación directa, eminentemente práctica y plenamente *subjetivizada* con el mundo, es decir, identificada con él. De este modo, la estructura del capítulo reproduce la propia trayectoria de la investigación –del pensamiento a la acción–, mostrando los límites así como las claves halladas a lo largo del proceso. Claves que giran en torno a la idea de que *es el horizonte de corporalidad* –la acción material y directa de un cuerpo– *el único vector existencial de la persona o del sujeto en sociedades orales*. De manera que no es posible crear una distancia –sólo comprensible en nuestro horizonte racional– entre el sujeto y su cuerpo, o mejor, entre lo que la persona *es* y las acciones que ésta realiza.

Por último, y como ya se ha comentado, el quinto capítulo incorpora las ideas manejadas y desmadejadas a lo largo del trabajo al terreno arqueológico, ciñéndose a un contexto concreto de análisis. Contexto que no está definido por límites cronogeográficos sino por unas dinámicas de materialidad que se traducen una serie de

procesos identitarios muy llamativos. Se trata del periodo de consolidación de una economía agraria en Europa, una paulatina segmentación social y económica, y por ende, una serie de transformaciones que parecen asociarse con la tendencia a la individualización de ciertos sectores de población, hombres mayormente, desde el tercer milenio a. C. en adelante. En el capítulo se utilizarán datos ya contrastados previamente para volver a ser analizados bajo la *perspectiva somática* que se defiende en el trabajo, y con ello, exponer ciertas dinámicas ocultas u olvidadas por la historiografía. La imagen que se pretende captar es la de la consolidación de la diferencia y de los primeros visos de individualización en un horizonte eminentemente relacional: cómo se gestiona, dónde y cómo se expresa, qué papel tiene el cuerpo –como principio ontogénico– en los diversos mecanismos y fórmulas de comportamiento que se distinguen en el registro. A través de la gestualidad material, la acción y la apariencia, se trata de seguir profundizando en los procesos identitarios del sujeto prehistórico, respetando en todo momento el trabajo de cada autor referenciado.

Repartidos entre los capítulos tres y cuatro se han incluido cinco anexos o breves puntos que, por necesidades del texto o simple admiración curiosa, desarrollan ciertos detalles útiles para la lectura. La presencia de estos apéndices entra dentro de una estrategia general que procura convertir el texto en un objeto de interés, más allá del componente grave y sesudo exigido en trabajos de este tipo. Se pretende que, como el proceso de investigación, la lectura del mismo se convierta en posibilidad de aprendizaje, reflexión y también de sorpresa.

Esta tesis doctoral, como trata de introducirse en estas páginas, representa más un camino que un destino. La estructura de la misma, su proceso de elaboración y el contenido de sus páginas señalan su irremediable naturaleza *proyectiva*, en tanto que carente de un punto de llegada o de anclaje final. Su imagen es, más que nada, didáctica y *completiva*, en tanto que siempre dependiente de una problemática concreta sobre la que volcarse. En este caso, responde al objeto principal que le dio origen y que sirve aquí como advertencia introductoria: *obtener una imagen de la corporalidad que permita seguir profundizando en los modos de ser persona en la Prehistoria*. La tesis que comienza a continuación no es más que el recorrido proyectado y también andado para hacer efectivo ese objeto para la Arqueología.





# ESTADO DE LA CUESTIÓN

---



## 1. INTRODUCCIÓN

El cuerpo y la corporalidad son elementos esenciales para el estudio de los modos de ser persona. Esta afirmación es, en el panorama actual de las ciencias humanas, un principio incontestable. Pero no siempre fue así: un recorrido por las tendencias teóricas y filosóficas que caracterizaron al horizonte de pensamiento europeo desde la eclosión de la Modernidad, dibuja un recorrido cambiante lleno de altibajos, en el que el cuerpo no siempre ha sido el principal foco de atención hacia el que dirigirse en busca de la persona. El nacimiento de la Antropología como disciplina, y las corrientes irracionalistas y existencialistas de los siglos XIX y XX transformaron lentamente la visión que se tenía del cuerpo, conectándolo directamente con la existencia del ser y el conocimiento del mundo. Teniendo una imagen global del recorrido histórico que la concepción corporal ha seguido en Europa, cabría suponer que los momentos de mayor trascendencia del cuerpo y de su papel en la consideración del ser humano, coinciden con contextos de rechazo o al menos, reformulación de aproximaciones excesivamente idealistas o racionalistas. Pero estaríamos dando por hecho que el cuerpo, identificado con la materialidad y los sentidos, debería ser el protagonista principal de aproximaciones contrarias, es decir, empiristas. Y esto no siempre es así de sencillo: de hecho Merleau-Ponty, una de las figuras más relevantes de la Fenomenología, dirige toda su investigación contra el empirismo al considerar la existencia del cuerpo como una parte integrante del sujeto de percepción, y no como un mero objeto entre otros objetos<sup>1</sup> (Csordas 1990). Caer en este tipo de errores es frecuente debido a la fuerza con la que hemos interiorizado los esquemas dualistas de la Modernidad que, básicamente, identifican el cuerpo con lo externo, lo material y el conocimiento sensible, y la mente con lo interno, lo inmaterial y el conocimiento racional. Pero como defiende Descola (2003 y 2005), estos dualismos no son el problema en sí mismos, sino que es la calidad y la relación entre sus componentes la que debe de ser analizada. Según este autor y otros como Lambek (1998), el dualismo cuerpo:mente puede considerarse omnipresente en la forma materialidad:interioridad en todas las culturas del planeta. No ocurre lo mismo con otras combinaciones binarias como humano:no humano o naturaleza:cultura –a la que Lévi-Strauss (1988 [1962]), por ejemplo, afirma conceder un valor estrictamente metodológico–.

Tal y como se sugiere en el próximo apartado, la historia del pensamiento europeo a partir del siglo XVII, reproduce un modelo dualista particular que

---

<sup>1</sup> El empirismo que defienden filósofos como Locke y Hume, en efecto, defienden la supremacía del la experiencia sensible y la percepción sensorial sobre la razón. Pero más allá de esto, lo que diferencia esta postura de aproximaciones racionalistas es la negación de la existencia de ideas innatas. Esto significa que la percepción se origina a través de estímulos exteriores que son registrados por nuestro aparato sensorial, y no el resultado de una labor dinámica previa del entendimiento. Esta postura es contraria a los postulados que Kant, y posteriormente autores como Husserl o Merleau-Ponty defenderían: un papel activo de la percepción y la conciencia. En el caso de la Fenomenología, por tanto, el cuerpo no se entiende como un objeto pasivo, sino como núcleo existencial y sujeto activo de conocimiento.

tendrá repercusión directa en todo el panorama de las ciencias humanas hasta el día de hoy. En el caso que nos ocupa, la dualidad cuerpo:mente será la balanza que determinará cada una de las distintas aproximaciones (filosóficas, sociológicas, antropológicas y arqueológicas); aunque, como veremos, mejor cabría hablar de un dualismo cuerpo-objeto:cuerpo-sujeto. La imagen que proyecta este modelo de pensamiento encaja a la perfección con la llamada ‘práctica de *purificación*’ que, tal y como sugiere Latour (1993: 25-6), caracteriza a la Modernidad: la identificación del cuerpo con la naturaleza, el conocimiento empírico y lo no humano, y de la mente con la cultura, el conocimiento racional y lo humano.

En el campo de la Antropología, muchos de los autores que se han interesado por el cuerpo son grandes pensadores de la historia de la disciplina: desde Durkheim hasta Hérítier, pasando por Mauss o Foucault. Buena parte de sus propuestas parten a su vez del campo de la Filosofía, que habrá de estar muy presente a lo largo de este capítulo. Después de su maduración, es la Arqueología la depositaria de estos planteamientos, dando lugar a las distintas ‘aproximaciones corporales’ que, desde los años 90, han invadido el panorama de la historiografía arqueológica.

Pero la importancia del cuerpo en las ciencias humanas arranca, como se anuncia más arriba, a partir del siglo XIX en adelante, hasta convertirse hoy en una de las facetas del ser humano más analizadas y prolíficas. En el terreno de la filosofía, Feuerbach, Schopenhauer y sobre todo Nietzsche, reivindicaron el valor del cuerpo como testimonio inmediato del vivir y el existir (Jara 1998: 117). Más adelante Henri Bergson, anticipando algunos de los que serán los principales postulados fenomenológicos de Husserl y Merleau-Ponty, se convertirá en el primer filósofo que tome el cuerpo como centro de subjetividad y de conciencia más allá de los estreñimientos de la materia (Paredes Martín 1999: 44). Se inicia así un recorrido que abre una dimensión completamente nueva en la concepción del ser humano, un terreno que, por primera vez, no se encuentra al nivel del *pensamiento* sino de la materia. El fenómeno de la *corporeización* supuso el inicio de la reformulación de planteamientos tradicionales acerca de la subjetividad, sometidos desde la antigüedad clásica a una visión dualista de la persona. La posibilidad de considerar el cuerpo como sujeto de percepción le excluye de ser un mero objeto pasivo, o al menos, sitúa en dos planos distintos ‘*el nivel de la reflexión sobre mi cuerpo y el nivel anterior del cuerpo vivido*’ (*ibidem*: 47). Esto significó ampliar el *logos* o la ciencia del *pensar*, que había caracterizado durante tantos siglos la visión filosófica del ser humano, hacia el discurso de lo *corporal* (el sentir, el *pathos*): completar el *cogito* que define al sujeto a partir de una nueva conciencia corporeizada (*ibidem*: 53-6).

Este capítulo no pretende simplemente plasmar una sucesión de trabajos sobre cómo se ha enfocado la problemática del cuerpo en diferentes disciplinas sino, sobre todo, tratar de desvelar los ejes sobre los que ha girado la investigación. A lo largo del mismo bascularemos, por tanto, entre el materialismo y el idealismo, la sociedad y el individuo, lo objetivo y lo subjetivo, la materialidad y la interioridad, la

percepción y la práctica. Tales son las disyuntivas que el cuerpo plantea a las ciencias humanas. También indagaremos en las nuevas aproximaciones que proponen un descenso a niveles ontológicos, es decir, que tratan de ir más allá de lo cultural o simbólico, para ver qué supone llegar a tal nivel de abstracción para el estudio del cuerpo y la persona. Bajo mi punto de vista, la consideración simbólica del cuerpo y su papel en la reproducción de las dinámicas sociales e históricas, es crucial para entender la importancia que alcanzó la dimensión corporal en todas las disciplinas humanísticas. Lo interesante es, en mi opinión, entender por qué no siempre se tuvo en cuenta esa consideración o, por el contrario, qué mecanismos crearon la distancia necesaria para poder contar con una aproximación como esa. Es por esto que en este capítulo habrán de verse íntimamente entrelazadas la dimensión filosófica, la antropológica y la arqueológica.

## 2. EL CUERPO COMO PARADIGMA DE LAS CIENCIAS HUMANAS Y SU IMPACTO EN LA ARQUEOLOGÍA

En el caso del cuerpo, como en tantos otros, puede observarse que únicamente se toma conciencia de un fenómeno que ha permanecido activo en un contexto histórico concreto cuando éste ha tocado su fin: sólo entonces se toma la distancia necesaria para poder describir sus distintas facetas con el rigor y la *'simpatía de [un] etnólogo'* (Latour 1993: 59). Y es que la proliferación de estudios relacionados con el cuerpo ha sido especialmente prolífica en las últimas décadas en diversas disciplinas, algo que parece coincidir con la certeza de vivir en una *'sociedad somática'* en la que cualquier tendencia social se anticipa primordialmente a través de las conductas del cuerpo humano (Turner 1997 [1984] y 1997). Pero al mismo tiempo, parece que cuanto mayor es el control que tenemos sobre los límites de nuestro cuerpo, mayor es la incertidumbre sobre lo que lo constituye realmente (Shilling 1993: 4 y 184); encontrándonos de este modo en una de las contradicciones que parecen predominar en este universo de fluctuaciones que parece el mundo actual. Podríamos, por tanto, decir que estamos siendo testigos de *'the end of one kind of body and the beginning of another kind of body'* (Martin 1992: 121 cit. por Csordas 1994b: 1).

La máxima *'pienso, luego existo'* queda hoy reducida en palabras de Bauman (2007) a un *'compro, luego existo'*. Vivimos en una cultura de la apariencia en la que el cuerpo se convierte en un obstáculo, un vacío que ha de llenarse (Falk 1994: 28). Parece como si el cuerpo hubiera abandonado su posición original, su área de funcionamiento, para parecernos hoy, únicamente, un objeto de análisis o un *proyecto* del yo:

*'El cuerpo solía considerarse un aspecto de la naturaleza, regido fundamentalmente por procesos sometidos sólo incidentalmente a la intervención humana. El cuerpo era algo 'dado', la sede del yo, con*

*frecuencia incómoda e inadecuada. Todo esto se vio alterado por la progresiva invasión del cuerpo por sistemas abstractos. El cuerpo, al igual que el yo, pasa a ser un lugar de interacción, apropiación y reappropriación, que enlaza procesos reflejamente organizados (...) El cuerpo mismo se ha emancipado, como condición para su reestructuración refleja (...) A consecuencia de estos procesos se han alterado sus límites. Posee, por así decirlo, un 'estrato externo' perfectamente permeable a través del cual se introducen rutinariamente el proyecto reflejo del yo y sistemas abstractos formados en su exterior' (Giddens 1997 [1991]: 275-6).*

El efecto de *cosificación* que sobreviene a la idea actual de lo que es un cuerpo, producto de lo que parece una 'hiperabstracción' completa del mismo, puede ser consecuencia de dos tendencias complementarias: por un lado, (1) el abandono de su lado 'genuinamente' humano. La imagen del cuerpo-máquina que ilustró el inicio de la modernidad y que continuó gestándose a lo largo de la era industrial, fue sustituyendo lo que de humano pudiera caracterizarnos hasta relegar nuestro organismo a un conjunto de fluidos y mecanismos físico-químicos (Le Breton 1995 [1990]). No es baladí que sea la imagen del *cyborg* la que escoja Donna Haraway (1991: 150-1) para centrar su análisis de la sociedad occidental contemporánea: '*... the cyborg is also the awful apocalyptic telos of the 'West's' escalating dominations of the abstract individualization*'. Esta deshumanización o cosificación de los cuerpos y las personas es coherente con las corrientes fiscalistas o sociobiologicistas que defienden autores como Piaget, Skinner o Dennett en el campo de la Biología, la Psicología y la Filosofía a lo largo de todo el siglo XX; corrientes en las que el concepto 'mente' queda relegado a una suerte de epifenómeno que sólo es posible localizar en el propio cuerpo físico del sujeto (cfr. Csordas 1990: 36 y Vincent 2009: 221 ss.). El debate no se centra ya en saber dónde acaba nuestra naturaleza divina y dónde comienza la humana sino, por ejemplo, qué zona exacta del cerebro podría considerarse centro productivo de nuestra subjetividad. Las ciencias cognitivas y conductistas, desde mediados del siglo XX, obvian que el cuerpo funciona como una máquina y añaden: la mente también funciona como tal (Shilling 1993: 41).

Por otro lado, (2) la descentralización del cuerpo o su *cosificación*, es también producto de la tendencia *desnaturalizadora* que autores como Descola (2005) advierten en la cosmología occidental contemporánea, es decir, el desmoronamiento de nuestra visión dual del mundo y lo que Giddens (1997 [1991]: 174-5) apunta como una progresiva '*socialización de la naturaleza*'. Algo que no es sino una nueva versión del antropocentrismo que, según Descola (2003), caracterizaba ya al pensamiento occidental moderno: una sola naturaleza y múltiples culturas. Aunque en este caso, parece volver '*menos absoluta la separación entre la parte natural y la parte cultural de la persona*' (*idem* 2005: 80), hasta el punto de hacer de esta última algo omnímodo. Esta transformación se ha visto apoyada a través de diferentes cauces; todos ellos han desembocado en una idea de cuerpo de gran potencia simbólica y comunicativa. El cuerpo se convierte en el principal vector de relación

entre la identidad personal y la identidad social hasta el límite de poder decir que no existe ya un cuerpo 'natural' (Burton 2001: 3).

De hecho, es de esta manera cómo el cuerpo nace para la Antropología: como una herramienta capaz de acercar lo social y lo individual. Posiblemente, el primer antropólogo que haga del cuerpo uno de sus principales objetos de estudio es Émile Durkheim a finales del siglo XIX. En su trabajo, el cuerpo es el objeto principal de ritualización: lugar en el que se unen los niveles de experiencia social, física y cosmológica (Gosden 1999: 129-30). A él le seguirán importantes trabajos que no es posible pasar por alto, como los que llevaron a cabo Robert Hertz, Maurice Leenhardt o, por supuesto, Marcel Mauss a principios del siglo XX (cfr. Csordas 1999: 172-5). Desde ese momento, la historiografía antropológica y después, arqueológica, no ha dejado de sumar análisis y estudios alrededor de la dimensión somática de la persona en clave más *cultural* que natural.

Según algunos autores (cfr. Featherstone y Turner 1995; Turner 1997; Martínez Barreiro 2004), estos cauces tienen que ver con algunos de los cambios sociales y culturales que recorrieron Europa desde mediados del siglo XX. Factores como el de la revolución sexual, la progresiva individualización y secularización de la sociedad, el éxito del capitalismo, el desarrollo de la tecnología y la medicina, y la eclosión del feminismo y el Post-estructuralismo en los años 70, han favorecido la reorientación de las disciplinas desde posiciones idealistas o racionalistas hacia estudios centrados en la dimensión material de la cultura, donde cabría incluir una historia cultural del cuerpo humano (Porter 1991: 207). Estas posturas son, además, críticas con el discurso oficial, dado que cada vez eran más las 'verdades de fe' que comenzaban a ser cuestionadas desde antes de su eclosión definitiva. El feminismo, que es fundamental en este 'surgimiento' del cuerpo en ciencias sociales, contribuyó a hacer del cuerpo una herramienta útil con la que desvelar los mecanismos que han hecho del género (y del sexo) una creación artificial del discurso de poder. Es decir, la instauración de unas normas que, a través de su continua repetición, llegaron a constituir representaciones fijas sobre lo que había que entender como masculino y femenino a todos los niveles y en todos los contextos. Esto provocó que una entidad que hasta entonces había sido considerada como esencialmente biológica y por tanto, universal y determinista, comenzase a ser contestada y analizada críticamente (cfr. Sørensen 1991; Yates 1993; Butler 1993; Meskell 1996 y 2000; Alberti 2001 y 2013; Marshall 2008).

Como veremos más adelante, el cuerpo ha llegado a suplantarse a la persona como reacción a imágenes demasiado 'mentales' de la misma: se busca un nuevo materialismo. Son, de hecho, cada vez más los autores que contraponen un enfoque fenomenológico centrado en un '*embodied subject*' o sujeto encarnado, a una aproximación semiótica o textual, que entiende el cuerpo como objeto o significante cultural (cfr. Csordas 1990; Lock 1993; Crossley 2001; Ahmed 2004).

## 2.1. UNA VISIÓN DUALISTA DE LA PERSONA. ORIGEN Y CONTINUIDAD EN FILOSOFÍA: ENTRE EL MATERIALISMO Y EL IDEALISMO

El problema de la corporalidad en Occidente se encuentra íntimamente relacionado con el problema del conocimiento. De hecho, el origen del binomio cuerpo:mente en nuestra tradición filosófica revierte necesariamente en el complejo apartado de la búsqueda de la verdad o del conocimiento verdadero. Esto se debe, como veremos en otros capítulos, a que el ‘descubrimiento’ del cuerpo y del alma como categorías mentales, es decir, conceptos independientes de la propia persona a la que encarnan y animan, coincide con la profunda transformación que supuso la difusión de la escritura, la conciencia de la experiencia personal, la separación entre lo natural y lo cultural y, por tanto, el inicio del pensamiento científico –que exige la separación racional entre el sujeto que analiza y el objeto que es analizado– (cfr. Goody y Watt 1996 [1963]). La adopción del cuerpo como soporte identitario de la persona individual y única –asociado a una entidad espiritual– implica tener conciencia de dos vías distintas de acceso a una realidad que es, al mismo tiempo, objetivada y separada del sujeto cognitivo: la vía del conocimiento sensible/empírico y la vía del conocimiento racional/conceptual. El cuerpo y la mente serán dos medios distintos de percepción del mundo cuya consideración oscilará positiva o negativamente a lo largo de la historia, dependiendo de muy distintas variables que hacen compleja su consideración. El modelo de percepción es, por ejemplo, una de ellas: en tiempos de Homero, cuando no puede decirse que exista una concepción cerrada de lo que es un cuerpo (cfr. Snell 2007 [1946] y 1965), ni una idea concreta de interioridad en tanto que sede de la conciencia (cfr. Vernant 1993), conocer y comprender significaban literalmente ‘ver’ y ‘oír’ (Snell 1965: 315-6). La percepción sensible se entendía como si fueran las cosas las que se ofrecieran a la persona: como si los sonidos y colores fueran los que *activamente* penetrasen en los oídos y los ojos de la persona (se ve *en* los ojos y no, *con* los ojos) (Olson 1998: 267). Pero a partir de Sócrates y Platón este panorama empieza a cambiar, y comienzan a necesitarse nuevos términos y nuevos lenguajes sobre los que sustentar distintos parámetros de pensamiento. La adopción de la escritura, como insistiré a lo largo de este trabajo, forma parte del motor de cambio que originó, entre otras cosas, la posibilidad de que el sujeto se supiese distinto del objeto de conocimiento. Este giro cambió la perspectiva que se tenía de la persona y del mundo, y dio inicio a la trayectoria que caracterizaría al pensamiento europeo de la Modernidad, basado en la progresiva separación entre una realidad material y otra abstracta, a las que el ser humano accedería por distintos medios (Havelock 1982 [1963]: 216).

Con la difusión del Cristianismo en Occidente, todas las preguntas cosmológicas u ontológicas que surgieron a lo largo de los últimos siglos de la Antigüedad y durante la Edad Media encontraron respuesta en el dogma, de modo que la argumentación de sus respuestas dejó de estar del lado de la Filosofía para situarse dentro del terreno de la fe. El dogma cristiano se instituye como una serie de reglas que tratan de conducir a la persona hasta su salvación, lo que según Foucault (1990



[1981]) conlleva una transformación de la subjetividad que implica la renuncia de sí. En el análisis que Weintraub (1993) realiza sobre la obra de San Agustín y otros ejemplos autobiográficos medievales, es interesante resaltar que aunque la religión permitió que una parte de la población europea accediera a la escritura, y con ella, a posiciones más individualizadas dentro de la comunidad, estableció al mismo tiempo un control sobre las conciencias tal, que en los contados ejemplos de autorreflexión que se conservan, sus autores son incapaces de renunciar a sus profundas convicciones religiosas. Esto es algo que Weintraub entiende como la '*barrera cristiana frente a la individualidad*' (*ibídem*: 94) y que desembocaría, según Foucault (2001 [1983]: 245-6), en '*la gran crisis de la experiencia occidental de la subjetividad*', materializada en la Reforma del siglo XVI y el éxito del Protestantismo: un proceso que simboliza las contradicciones entre fe y razón que caracterizaron a un contexto en el que, cada vez en mayor número, existían personas que habrían desarrollado un alto nivel de individualización. Esto significa que cada vez con mayor insistencia, se cuestionarían las llamadas 'verdades de fe' y se animaría a una introspección en la que el cauce hasta Dios no estaría ya en manos de un dogma (irracional), sino en la certeza de un yo *interior* que habría de ser constantemente explorado y perfeccionado (cfr. Hernando 2002: 184 ss.).

### 2.1.1. Descartes

En el siglo XVII la filosofía de Descartes representa uno de los momentos más importantes en la historia del pensamiento occidental, y también ocupa un puesto relevante en este breve recorrido por los episodios más significativos de la historia de la corporalidad en Occidente. Según Elias (1990 [1939]: 185), desde el siglo XV y hasta finales del siglo XVII puede decirse que la individualidad va constituyéndose como modelo identitario de un creciente porcentaje de *hombres* europeos. Tanto es así, que se necesita de un término específico para referirse a ellos: 'individuos'. A pesar de todo, todavía existen límites difíciles de superar, y la obra de René Descartes es un ejemplo perfecto del contexto de la época: un momento de cambio e incertidumbre en el que, a pesar de que la progresiva diversificación de funciones, el aumento de la alfabetización de la sociedad gracias a la imprenta, y los grandes avances en tecnología propiciasen la presencia de un mayor número de personas individualizadas –conscientes de su iniciativa personal y capacidad de raciocinio–, todavía existirían barreras suficientes como para hacer incómodas ciertas posturas pretendidamente *científicas*. Esta lucha entre fe y razón queda, por ende, resuelta al anteponer a cualquier planteamiento inicial la existencia de un Dios incapaz de ejercer engaño alguno sobre sus criaturas (Hollis 1986: 86-8). Fue de este modo como Descartes se enfrentó a la duda y como entronizó a la diosa Razón por encima del cuerpo y sus sentidos en materia de conocimiento. El ser humano se entiende, por tanto, como un ser pensante que no duda de su propia condición de ser (dado que es una creación divina), pero que es engañado por sus sentidos. El cuerpo, que hasta entonces había representado un mal principalmente moral, se convierte en una máquina ciega que únicamente se guía por leyes mecanicistas. El alma, cuya

esencia reside en el pensamiento, se convierte en *'the ghost in the machine'* o el fantasma de la máquina (utilizando la famosa expresión de Gilbert Ryle en su obra, *The Concept of Mind* (1968 [1949]: 17)). Se asume, por tanto, que el cuerpo y la mente son sustancias distintas, tanto en su composición como en su función (Crossley 2001: 9-16). Ambas conforman a la persona pero representan en ella dos instancias diferentes: el pensamiento (la mente) y la extensión (el cuerpo en su calidad de espacio, forma y movimiento). Este es el inicio del llamado 'dualismo metafísico', que corresponde a su vez con una manera dual de representar la realidad: el mundo de la materia y el mundo de la abstracción, el mundo objetivo (que se considera real) y el subjetivo (del que se desconfía).

Parece, como decía al inicio de este apartado, que al mismo tiempo que se fija el dualismo cuerpo:mente, también se recuperan otras combinaciones binarias de difícil solución; como por ejemplo, la separación frontal entre el sujeto y el objeto de conocimiento, entre el pensamiento subjetivo y objetivo, y otros consecuentes dualismos bien conocidos como el de naturaleza:cultura, mujer:hombre, emoción:razón o materia:espíritu. En relación al cuerpo, la naturaleza mecánica y materialista con la que fue asociado desde su desvinculación del alma y la mente le hizo rápidamente presa de los paradigmas positivistas y reduccionistas del primer racionalismo científico y del fisicalismo (Crane y Patterson 2000: 2 y Pera 2006: 150). Por su parte, el sujeto cognoscente pierde su componente material y es apartado de los sentidos y la experiencia sensible: *'cogito ergo sum'* (...) *'este yo, es decir, la mente, por la cual yo soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo'* (Descartes 2002 [1637]: 95-6). El alcance de esta aproximación es enorme: a partir de este momento, la primera persona se convierte en punto de partida de la investigación filosófica. Pero se trata de un yo *descarnado*, despojado de unos atributos que se oponen a él en esencia. Esta disociación de la persona es sólo un ejemplo de la división gnoseológica y ontológica que caracterizará al pensamiento occidental hasta el siglo XXI en todos sus productos y representaciones (todavía hoy sigue obstaculizando tentativas pretendidamente alternativas, como este trabajo quisiera ilustrar).

Consecuencias del dualismo cartesiano son, por ejemplo, que el cuerpo no haya sido reconocido, hasta bien entrado el siglo XIX, como una fuente esencial de significados. Sin embargo, el distanciamiento intelectual entre naturaleza y cultura que acompañó al desarrollo científico encontró en el cuerpo ese foco de universalidad que podría salvar a la Ciencia del relativismo que se desprendía de la 'contraparte' social del ser humano. Es decir, en un principio, el cuerpo no acompañó a la sociedad o a la cultura –en esa mirada dual–, sino a la *naturaleza* (Turner 2001 [1991]: 1-6 y Martínez Barreiro 2004: 128). Precisamente, y según Descola (2005: 83-4), la Antropología nace de las cuestiones que suscita la relación entre naturaleza y cultura, pareja al choque intelectual que supuso la expansión colonial en el siglo XIX. Esto dividió desde un inicio a los antropólogos entre materialistas/funcionalistas y simbolistas. El objeto de la disciplina era, a fin de cuentas, situar

dentro de un sistema de clasificación binario, aquellas prácticas que se alejaban más o menos de una determinada noción de lo *natural* (*ibídem*: 86).

### 2.1.2. Siglos XIX y XX. Irracionalismo y Existencialismo

La importancia del simbolismo corporal o la investigación sobre los usos sociales del cuerpo, es un aspecto que nace de manos de la Filosofía. Es decir, son los filósofos los primeros en recuperar el papel activo del cuerpo en los procesos de interrelación entre la persona y el mundo. Feuerbach, Schopenhauer y Nietzsche son algunos de los pensadores que plantearon la necesidad de renovar la concepción dualista tradicional y dejar de entender el cuerpo como un ente meramente receptivo. El cuerpo es para ellos soporte único de la conciencia, de la voluntad y de la vida.

El autor más relevante en este sentido fue Friedrich Nietzsche: '*Detrás de nuestros pensamientos y sentimientos, hermano, se encuentra un comandante, un sabio desconocido –se trata del yo. Él vive en nuestro cuerpo, él es nuestro cuerpo*' (cit. por Synnott 2002 [1993]: 25). Su objetivo de renovar las bases del pensamiento filosófico, defendido y largamente justificado a lo largo de toda su obra, pasó por recuperar el importante papel del cuerpo en la construcción existencial de la persona. El vitalismo nietzscheano le devuelve su valor como testimonio inmediato del vivir y el existir (Jara 1998: 117). Para Nietzsche el alma no había sido más que una invención, un engaño de la religión para someter al ser humano a los constreñimientos de la moral, la culpa y el arrepentimiento, siguiendo las bases que la doctrina socrático-platónica se había encargado de gestar (cfr. Turner 1997 [1984]: 19 y Levin 1985: 33-5). El cuerpo se convierte en fenómeno tangible (cuerpo vivido) y el dualismo parece olvidado, o al menos cuestionado: '*Cuerpo soy yo, y alma*'<sup>2</sup>. El término 'genealogía' que utiliza Nietzsche y que posteriormente recuperará Foucault, no trata únicamente del conocimiento y los mecanismos de poder, sino también del cuerpo (Lash 2001 [1991]: 256). El cuerpo posee la capacidad de aportar y recibir conocimiento como ningún otro 'órgano' del ser humano, luego si se trata de hablar sobre el uso del conocimiento por parte del poder, el cuerpo habrá de estar en el centro de nuestras consideraciones.

Nietzsche es un ejemplo de que en este momento es ya posible para muchas personas prescindir del componente emocional o irracional que representó la divinidad desde el inicio de los tiempos. Si Descartes no fue capaz de librarse de una instancia superior que manejaba su ser, Nietzsche logra desmontarlo y reducirlo. Ser capaz de prescindir de instancias sobrenaturales para explicar el mundo –al contrario de lo que sucedería en momentos de menor complejidad socio-económica– significa haber alcanzado un alto grado de individualidad, puesto que se confía en la propia valía personal para enfrentarse al mundo. El contexto social y económico del siglo XIX es consustancial, en términos estructurales, a esta nueva manera de entender la realidad. La Ciencia, que ya posee un gran valor en la vida social y cultural de

---

2 Fragmento de la obra, *Así Habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, tomado de J. Jara (1998: 276).

la época, explica un mundo que no puede considerarse amenazante porque ya se conocen y comprenden sus procesos. El espíritu y el alma son conceptos que escapan a esa explicación, de ahí que se nieguen. Uno de los fenómenos que mejor ilustran este contexto de transformación es la ideación y desarrollo de la Teoría de la Evolución. Aunque en su *Autobiografía* se deduce que Darwin nunca negó la existencia de Dios y su papel en el origen de la vida, romper con el Creacionismo supuso romper con siglos y siglos de pensamiento basado en el Mito y en la fe. El siglo XIX es, en este sentido, un siglo revolucionario en el que la idea de ser humano se desliga de los lazos de sacralización que la habían acompañado desde siempre (cfr. Hernando 2002: 192 ss.).

A caballo entre los siglos XIX y XX son dos los autores sobre los que merece la pena detenerse en busca de información sobre el cuerpo y la persona: Sigmund Freud y sobre todo, Henri Bergson. Ambos tratan de ahondar en los aspectos más profundos de la corporalidad humana sugiriendo que, lejos de ser sólo materia o sólo un componente de irracionalidad, el cuerpo responde a códigos precisos y funciona, además, como un mecanismo activo de subjetividad en relación recíproca con los fenómenos del mundo. Dentro del campo de la Psicología, Freud quiso ir más allá de la mecánica del cuerpo, más allá de la dinámica estímulo-respuesta del conductismo y las ciencias naturales para explicar cómo los fenómenos psicológicos tienen, en muchos casos, una expresión física concreta: rastrear lo que subyace o se esconde detrás de los comportamientos y conductas humanos sin abandonar una metodología científica (cfr. Hutton 1988: 122 ss. y Synnott 2002 [1993]: 26). El discurso psicoanalítico es el primero en considerar que el cuerpo es una proyección externa de los mecanismos psíquicos y, por lo tanto, el primero en analizar el tipo de relaciones que se establecen entre el yo y su cuerpo. El método del psicoanálisis es capaz de reconciliar lo que hasta entonces había sido una lucha constante entre los límites de la razón y la necesidad de una satisfacción sensual. Y podría considerarse que fue, como el vitalismo y el existencialismo también lo fueron, un movimiento de repulsa hacia las concepciones mecanicistas y deshumanizadoras en las que caía el racionalismo al explicar la conducta humana. Por otro lado, como ya se apuntó en la introducción de este capítulo, puede decirse que Henri Bergson fue el primer filósofo en entender el cuerpo como un vector bidireccional entre el mundo y la persona:

*‘Veo bien cómo las imágenes exteriores influyen sobre la imagen que llamo mi cuerpo (...) Veo también cómo este cuerpo influye sobre las imágenes exteriores (...) Mi cuerpo es, pues, en el conjunto del mundo material, una imagen que actúa como las otras imágenes, recibiendo y devolviendo movimiento (...) Que digáis que mi cuerpo es materia o que es imagen, poco me importa la palabra (...) Mi cuerpo, objeto destinado a mover objetos, es, pues, un centro de acción; no sabría hacer nacer una representación’* (Bergson 1963 [1953]: 219).

### 2.1.3. El valor de lo corpóreo, la experiencia vivida y la percepción directa. La Fenomenología desde Husserl hasta Merleau-Ponty

A partir de este momento, el valor de lo corpóreo y la experiencia vivida adquieren una importancia nunca antes conocida en el panorama de las ciencias sociales: la Fenomenología de Husserl comienza a entender el cuerpo como sede original del yo y al mismo tiempo, reducto de objetividad independiente de cualquier experiencia subjetiva. Con Merleau-Ponty esta idea va más allá: no existe diferencia entre conciencia y cuerpo vivido (cfr. Serrano de Haro 1997). El problema del dualismo cartesiano parecía resuelto a los ojos de la Fenomenología; las barreras entre la mente y el cuerpo, entre la *res cogitans* y la *res extensa* o entre el objeto y el sujeto, dejan de ser un problema cognitivo: porque el cuerpo es *anterior* a todo ello. El cuerpo vivido o la experiencia del propio cuerpo, se sitúa en un plano distinto a cualquier consideración reflexiva (pensar mi cuerpo como un objeto de conocimiento) o perceptiva (pensar mi cuerpo como receptor de estímulos o impresiones sensoriales). Mi yo es encarnado, mi existencia es o se hace posible gracias a la unión (y no simple yuxtaposición) entre mi yo y mi cuerpo. Esta valoración diferencial de una conciencia corporeizada, supera cualquier interpretación mecanicista o conductista que se haga del cuerpo, ya que esta última se situará siempre en un nivel de experiencia posterior y superficial (Paredes Martín 1999: 47). Ilustrativo de esta separación es la terminología que utiliza Husserl para distinguir entre el cuerpo físico u objeto corpóreo –*Körper*– y el cuerpo fenoménico: sujeto y objeto a la vez, cuerpo vivido sin el cual no seríamos –*Leib*– (López Sáenz 2004: 142).

Pero en mi opinión, los primeros pasos de la fenomenología trascendental, que estuvieron enfocados desde sus inicios a superar la antítesis entre racionalismo y empirismo, es decir, entre intelecto y sujeto empírico, sólo fueron significativos en materia de *conocimiento*. Si, como decíamos, el problema del dualismo cuerpo:mente estuvo ligado desde un principio a cuestiones relativas a la percepción y el conocimiento de la verdad, la Fenomenología continuó por ese cauce: según Husserl, el cuerpo es un órgano de percepción y voluntad (Serrano de Haro 1997: 185). Esta idea tiene mucho que ver con la influencia que la filosofía kantiana ejerció sobre los planteamientos de la Fenomenología: ‘... [the] *awareness of one’s own body is an essential component of those experiences of primary qualities which provide one’s concept of primary qualities with objective reality*’. (Cassam 2003: 15). Es decir, no es posible tener conciencia de otros objetos sin tener autoconciencia de nuestro cuerpo. En este sentido, el cuerpo se entiende como sujeto de percepción: ‘*a being of two leaves, from one side a thing among things and otherwise what sees and touches them*’ (Merleau-Ponty 1968: 137 cit. por Cassam 2003: 18), pero al mismo tiempo, no deja de considerarse como un objeto entre otros objetos. Aún así, esto no deja de ser un problema epistemológico que no tiene una importancia significativa en este trabajo.

Sólo más adelante comenzaron a tratarse cuestiones ontológicas que desplazaron la corporalidad de ser un componente del sujeto empírico a un modo de ‘ser-en-el-mundo’ (*être-au-monde*). Esta expresión, que toma Merleau-Ponty de Gabriel Marcel para ilustrar las ideas de su obra *Fenomenología de la Percepción* (1945), sintetiza la labor del cuerpo para con el *ser* (López Sáenz 2004: 142): me sitúo en el mundo, existo y soy en el mundo gracias a mi cuerpo, a la vez que mi cuerpo es mi punto de vista sobre el mundo o el centro a partir del cual se orientan todos los objetos que forman mi realidad. Considerado principal continuador de la teoría fenomenológica de Husserl, Martin Heidegger aborda la problemática de la subjetividad tratando por primera vez el cuerpo como epicentro, no sólo de conocimiento sino de existencia. Este autor, junto a Merleau-Ponty, va más allá de las conclusiones a las que llegó Husserl acerca de la relación entre el yo y el cuerpo que le da forma y vida, ya que considera el cuerpo como la verdadera *esencia del ser* –conciencia misma de la existencia– sin lugar a fronteras ni tampoco nexos (Levin 1985: 41-50).

Maurice Merleau-Ponty, bebiendo del trabajo de Husserl y Heidegger, desarrolla una auténtica antropología fenomenológica del cuerpo que, como veremos más adelante, influirá intensamente en el trabajo de múltiples antropólogos/as y arqueólogos/as. En contra de pretensiones intelectualistas defensoras de la Razón y en dirección opuesta a los caminos de la ciencia natural, considera al cuerpo como una entidad *precientífica* que trasciende los clásicos problemas del conocimiento: aquellos que crean una distancia insalvable entre el objeto y el sujeto. Es más, defiende la percepción sensorial de los cuerpos como función existencial en sí misma, no sólo como vehículo de encuentro con el mundo, sino como posibilidad única de ser. El cuerpo es el instrumento que define todo lo demás, imposible de objetivar de manera completa si no es bajo la condición fenoménica –*Leib*–, es decir, experimentado en primera persona y contrariamente al cuerpo físico u objetivo –*Körper*– (Trilles Calvo 2004: 137). Esto hace que el hecho de pensarlo signifique, irremediablemente, vivirlo: cuerpo-sujeto (*body-subject*). La diferencia entre lo objetivo y lo subjetivo se diluye: ‘*Es perceptor de lo percibido pero también es lo percibido que percibe*’ (López Sáenz 2002: 188). Mi propia existencia o la existencia de un mundo distinto a mí se gesta en y a partir de mi corporalidad; de este modo se crea un diálogo circular e interminable –no un diálogo finito entre opuestos– entre el *soma* y el mundo (Cassam 2003: 16; Trilles Calvo 2004: 136; Slaughter y Heron 2004: 109).

Uno de los términos relacionados con el cuerpo más recurridos en las ciencias humanas es el de *embodiment*<sup>3</sup>, que nace dentro de la corriente teórica

3 Según el experimento de Google, *Google Books Ngram Viewer*, puede seguirse la frecuencia con la que se ha empleado el término *embodiment* en la literatura anglosajona desde el siglo XIX hasta el día de hoy, según los fondos digitalizados de Google:

[http://ngrams.googlelabs.com/graph?content=embodiment&year\\_start=1800&year\\_end=2008&corpus=0&smoothing=3](http://ngrams.googlelabs.com/graph?content=embodiment&year_start=1800&year_end=2008&corpus=0&smoothing=3)

Es interesante comprobar que su uso comienza a hacerse notable a mediados del siglo XIX pero no se



fenomenológica para hacer referencia a la preeminencia del cuerpo en tanto que modelador de la mente (*mindful body*). ‘Ser’ y ‘cuerpo’ dejan de considerarse dos unidades estables o dos partes distintas de un todo y se recupera un ‘yo’ (*embodied self*) que había sido desplazado por nuestras raíces cartesianas (Ahmed 2004: 286). En este sentido, se pierde todo lo que de epistemológico tuvo el concepto ‘cuerpo’ para la filosofía occidental en tanto que la corporeidad se considera anterior a cualquier movimiento perceptivo o cognitivo: de ahí la invención de términos como éste de *embodiment* o el de *propioception*, con el que Merleau-Ponty se refiere al autoconocimiento pre-reflexivo de nuestro cuerpo, es decir, la percepción de la corporalidad propia sin que exista ningún movimiento de ida y vuelta entre sujeto trascendental y objeto material. Más adelante, como veremos, Thomas J. Csordas (1990) tomará el sentido de cuerpo *pre-objetivo* –o conciencia pre-objetiva del cuerpo– que desarrolla Leenhardt (1997 [1947]) a partir de su trabajo en Nueva Caledonia, y que sigue esta misma línea: una noción de cuerpo anterior a cualquier tipo de conocimiento reflexivo, identificación con un ‘yo’ individual o abstracción.

Términos como el de *embodiment*, no hacen sino tratar de aunar los planos subjetivo, político y social, entendiéndolos inmersos en la totalidad de las prácticas del cuerpo. Su generalización en trabajos antropológicos orientados hacia la persona y la cultura, responde a la necesidad de contar con un nuevo campo metodológico que no se quede, como se apuntó más arriba, únicamente en cuestiones perceptivas o de conocimiento, sino que incluya modos de existencia y ‘ser-en-el-mundo’. El cuerpo, a raíz de esta perspectiva integradora, comienza a contemplarse dentro de las ciencias humanas como punto intermedio entre los productos *sociales* y la acción *individual* (Strathern y Lambek 1998: 13-4). Estas consideraciones son el inicio de muchos análisis que tienen como herramienta principal el cuerpo en el campo de la Antropología Social (cfr. Douglas 1966, 1988 [1973] y 1975; Bourdieu 2003 [1977]; Héritier 1989 y 2002 [1996]).

A partir del siguiente apartado, y en relación a las transformaciones que fueron desarrollándose en el campo de la Filosofía, veremos cómo el cuerpo –entendido como herramienta heurística para la Antropología– evoluciona de un modo fragmentado: de manera muy simplificada podría decirse que los estudios se dividirán entre aquellos que toman el cuerpo desde un punto de vista textual (el cuerpo como objeto semiótico), y aquellos que entienden el cuerpo como sujeto (*embodied self*) desde una aproximación fenomenológica (cfr. Csordas 1994a).

---

asocia a la Fenomenología hasta la segunda mitad del siglo XX, coincidiendo con la publicación de *Fenomenología de la Percepción* de Merleau-Ponty en 1945, discurriendo desde entonces en paralelo. Seguramente, y a falta de un análisis más detallado, es en este momento cuando *embodiment* comienza a utilizarse en el ámbito de la filosofía.

[http://ngrams.googlelabs.com/graph?content=embodiment%2C+phenomenology&year\\_start=1800&year\\_end=2008&corpus=0&smoothing=3](http://ngrams.googlelabs.com/graph?content=embodiment%2C+phenomenology&year_start=1800&year_end=2008&corpus=0&smoothing=3)

## 2.2. ORIGEN DEL INTERÉS: EL 'CUERPO' SUSTITUYE A LA 'PERSONA' EN CIENCIAS SOCIALES

Una de las primeras figuras de la Antropología que toma el cuerpo como herramienta de estudio social fue Émile Durkheim. Su temprano interés por un cuerpo que, hasta el momento había sido considerado más *natural* que *social* o *cultural*, invita a pensar que, efectivamente, el siglo XIX y sobre todo el inicio del XX, fueron momentos de gran transformación en las ciencias humanas y sociales. El cuerpo para Durkheim contiene en sí mismo lo que de social, físico y cosmológico posee cualquier sociedad humana (Gosden 1999: 129-30). Es necesario, en este punto, insistir en una idea que ya se anunció previamente: la idea de que la Antropología nace como una disciplina que reproduce la interiorización de un sistema de clasificación binario –naturaleza:cultura, en este caso particular– que, al igual que reconocía el peso simbólico de un cuerpo, también se condenaba a admitir que, por ejemplo, el contexto físico en el que se desarrolla una comunidad humana, sólo podía entenderse como '*marco exterior de la vida social*' (Descola 2005: 83). De ahí lo novedoso de la perspectiva durkheimiana.

### 2.2.1. Sistematización de las prácticas corporales: Marcel Mauss

Casi diez años antes de la publicación de *Fenomenología de la Percepción* por Merleau-Ponty en 1945, Marcel Mauss ofrece una conferencia en la Sociedad de Psicología de París titulada "Técnicas y Movimientos Corporales"<sup>4</sup>. Esta charla es, aparte de los trabajos de Émile Durkheim, Robert Hertz y Lucien Lévy-Bruhl en décadas anteriores, uno de los primeros intentos de sistematización de las prácticas sociales en la ciencia antropológica y el primero en lo que a prácticas corporales se refiere. El comportamiento del individuo es, para estos autores, una consecuencia de 'lo social', luego es posible encontrar un orden que permita acceder al significado profundo de la práctica cultural en cada contexto. Por supuesto, entre las reglas que dan lugar a ese orden, están las que controlan al cuerpo (Burton 2001: 27-30). Mauss (1991 [1936]), utilizando un tono que recuerda en ocasiones los famosos *Ensayos* de Michel de Montaigne<sup>5</sup>, fue el primer antropólogo en utilizar algo que hasta entonces se había considerado como *natural* e innato en su disciplina, para elaborar una historia del cuerpo humano en términos socio-culturales. Sus *techniques du corps* representan una 'mirada total' al cuerpo que abarca no sólo el plano sociológico sino también el fisiológico y psicológico (Esteban 2004: 19). El cuerpo se entiende como resultado de un conjunto ilimitado de prácticas sociales y habilidades aprendidas

4 Esta conferencia tuvo lugar el día 17 de mayo de 1934, y se publicaría por primera vez en el *Journal de Psychologie* 32(3-4) de 1936, pasando a formar uno de los capítulos de la obra general *Sociologie et Anthropologie* publicada ese mismo año. Esta obra se tradujo al castellano en 1971, publicada en Tecnos e incluyendo un prólogo de C. Lévi-Strauss. En este trabajo, la cita de la obra consultada incluye la fecha de la publicación original en francés y no la fecha de la primera edición en castellano. De este modo, el lector podrá situar el trabajo del antropólogo con mayor facilidad en este recorrido historiográfico.

5 Como por ejemplo el de 'Apología de Raimundo Sabunde' (*Ensayos* II, XII), en el que compara las costumbres y comportamientos de humanos y animales (cfr. Revel 1992 [1985]: 169).



que responden a un contexto histórico-cultural determinado. La introducción de conceptos como 'técnica' o 'práctica' son esenciales en este sentido ya que, si bien hemos visto que buena parte de los postulados fenomenológicos tenían como base el problema de la percepción, Mauss incluye desde una perspectiva antropológica el dinamismo del que carece la Filosofía. Este detalle es esencial para entender conceptos como *habitus*, *ethos* o *hexis* en el trabajo de Pierre Bourdieu. En cierto modo, según apunta Asad (1997: 47), las 'técnicas del cuerpo' no dejan de ser, como el *habitus*, un conjunto de habilidades aprendidas que determinan el comportamiento humano en un contexto particular.

En esta misma década de los 30 del siglo XX, otros autores como Norbert Elias (1993 [1939]) elevaron las funciones corporales al rango histórico como objeto de estudio social, continuando así una labor de sistematización y estudio de la corporalidad humana. El trabajo de Elias es fundamental para comprender los procesos de racionalización y socialización que sufrió el cuerpo en la era moderna occidental a través de procesos de control de la acción y la emoción. Y se considera imprescindible para entender los trabajos que Michel Foucault y otros construccionistas como Mary Douglas, Erving Goffman o Bryan Turner desarrollaron en los 60, 70 y 80. Estos autores toman el cuerpo como vector social, es decir, como centro de actividad política y cultural: no puede negarse que, a medida que avanzaba el siglo XX, la visión del cuerpo se hacía más compleja y quizá más completa.

### 2.2.2. Construccionismo social: el cuerpo como metáfora de la sociedad

Desde los trabajos más básicos a los más reflexivos, el cuerpo aparecía ante los ojos de antropólogos y sociólogos como fuente inagotable de metáforas y reflejo material de los modelos sociales en los que éste estuviera inserto: el cuerpo comienza a poder situarse dentro de procesos sociales e históricos. Mary Douglas (1966, 1988 [1973], 1975 y 1999), es la primera antropóloga que propone la correspondencia entre el *cuerpo físico* –biológico, individual– y el *cuerpo social* –la sociedad–. En esta teoría de los 'dos cuerpos', el segundo de ellos da forma al primero y condiciona nuestra propia manera de experimentar o pensar nuestro cuerpo, reproduciendo las normas que estructuran u ordenan la realidad social. De este modo, todo lo que de *natural* posea –como por ejemplo, su rol en la sexualidad, el ciclo vital, la alimentación y cuidado, etc. –, también pertenecerá al terreno de la cultura. La aplicación de la teoría estructuralista permite, en el caso de Douglas, comprender el cuerpo como un objeto social significativamente construido; insertado además en un contexto social e histórico concreto susceptible de ser comparado y analizado con otros contextos distintos. A ella le seguirán otros autores como Bryan Turner (1997 [1984]) o Françoise Héritier (1989 y 2002 [1996]), que también entienden que un cuerpo *presocial* o biológico ha de cargarse de los significados que la relación entre la persona y su mundo reproducen. Esta consideración del cuerpo como símbolo de la sociedad vino acompañada, a lo largo de las décadas de los 70 y 80, por toda una

serie de trabajos que trataron de desvelar el cuerpo como centro de control y acción política. Mary Douglas, después de su ópera prima *Purity and Danger* (1966), incide abiertamente en esta cuestión: el cuerpo físico se ve constreñido por las normas y exigencias del sistema social. Lo mismo sucede con Bryan Turner en *The Body and Society* (1984), en la que describe la enorme variabilidad de mecanismos y técnicas de control corporal que la sociedad es capaz de desarrollar. O con el trabajo de Scheper-Hughes y Lock (1987 cit. por Csordas 1999: 177), que incluye el *cuerpo político* o el papel del control y la regulación corporal en la sociedad, en la teoría de los ‘dos cuerpos’ de Douglas. El éxito de este enfoque, aunque no directamente relacionado con estos trabajos, fue en parte impulsado por el impacto de autores como Michel Foucault o Pierre Bourdieu en el panorama de la teoría social de aquel momento. Estas figuras son, por tanto, claves en esta revisión de la historiografía del cuerpo en ciencias humanas.

Michel Foucault (2009 [1975], 1992 [1980] y 2001 [1983]) toma la idea de cuerpo como pieza fundamental de su análisis deconstructivo del discurso. Parte de la idea de que el cuerpo es en sí un producto de las relaciones de poder que funcionan en una sociedad dada. Foucault, junto a otros post-estructuralistas, trata de superar los límites del Estructuralismo para realizar una auténtica ‘*historia crítica del pensamiento*’ moderno occidental (*idem* 1990 [1981]: 27). En su trabajo, define el *Poder* como principal productor de conocimiento verdadero, es decir, de todas aquellas verdades que son aceptadas globalmente en un momento concreto por una comunidad: los ‘regímenes de saber’. Cada discurso de Poder establece un código de conducta determinado que afecta al lenguaje, a la ideología y al cuerpo en cada contexto histórico particular (*idem* 1992 [1980]: 187-8). Estos microprocesos deben ser descubiertos y analizados con el fin de escribir una ‘historia de la verdad’ al más puro estilo nietzscheano, es decir, una historia que recupere lo olvidado y marginado (cfr. *idem* 1970 [1966] y 1972 [1969]). En concreto, Foucault estuvo interesado en desvelar los mecanismos de control del cuerpo que han sido desarrollados por parte de las instituciones de poder a lo largo de la historia, y cómo todo ello ha dado lugar –en cada etapa histórica o *episteme*– a una manera concreta de entender la naturaleza humana. A través del estudio de los métodos punitivos a lo largo de la historia moderna de Occidente demostró, por poner un ejemplo, la correlación perfecta entre los mecanismos de justicia desarrollados por una sociedad y el concepto de persona humana predominante en ese contexto (cfr. *idem* 2009 [1975]: 16-33). El cuerpo, por tanto, no es el objeto de su análisis sino el *medio* a través del cual construye una ‘*ontología histórica de nosotros mismos*’ (Sánchez Godoy 2002: 245). El cuerpo o más concretamente, el discurso que se derive del mismo, se convierte así en una herramienta útil para analizar el cambio y la discontinuidad entre diferentes estadios históricos. Una *genealogía* del cuerpo hace necesario desligarse de universales y conceptos absolutos al demostrar que el sujeto no siempre se ha entendido del mismo modo, sino que se ha reinventado una y otra vez bajo diferentes lógicas. En este sentido, Foucault defiende que ha sido el alma la verdadera prisión del cuerpo, y no al revés: la Razón ha conducido

la existencia, definición y aprehensión del cuerpo (*cuerpos dóciles*) a lo largo de la historia de Occidente; podría decirse que ha sido ésta la que, estando al servicio del poder (*biopoder*), ha constreñido y limitado al cuerpo en cada una de las etapas en las que han caminado en paralelo (Foucault 2009 [1975]).

Uno de los aspectos más valorados del trabajo de Foucault y, como veremos, también de Bourdieu, es su atención a la práctica y los modos de hacer. En este sentido, él mismo se define como ‘antiestructuralista’ en tanto que huye del *sentido* de la historia –entendido como signo o suceso– y va hacia los *procesos*, las ‘guerras y batallas’ (*idem* 1992 [1980]: 179). Es decir, tomando el cuerpo como objeto de análisis bajo esta perspectiva, se valora más su praxis en un sistema de *acción* que su valor como significativo dentro de una estructura de *significación*. Este aspecto, que como vimos, ya fue introducido por Mauss, es muy importante para la sociología y antropología del cuerpo que se desarrolla durante estas décadas, ya que invita a pensar un cuerpo en movimiento y no una simple imagen del mismo. Las prácticas y técnicas del cuerpo, la conducta, la movilidad y el lenguaje corporal, la relación con los objetos, etc. van incluso más allá de la propuesta inicial que proponía Douglas en sus primeros trabajos: el cuerpo como lenguaje y medio de expresión, microcosmos de la sociedad.

Pierre Bourdieu es, en este sentido, la figura que más significativamente ha trabajado el terreno de la *práctica*. Muy influenciado por la obra de Mauss y Weber, incorpora sus ideas al Estructuralismo –al menos en un principio (cfr. Bourdieu 2007 [1980]: 23 ss.)– para elaborar un completo estudio sobre la ‘*dialectic of the internalization of externality and the externalization of internality*’ (*idem* 2003 [1977]: 72) a través de la generación y reproducción de prácticas. Es decir, el estudio de las dinámicas que empujan a exteriorizar unas prácticas interiorizadas que a su vez, son interiorizadas a través de su exteriorización. Para entender este ‘trabalenguas’ es necesario atender al hecho de que para Bourdieu, cada sistema o estructura está perfectamente orientado hacia un objetivo y es actuado colectivamente sin que exista conciencia alguna del mismo, por lo tanto, trasciende cualquier intención individual o subjetiva: ‘*the objective structures of which they are the product are prolonged in the structures within the function*’ (*ibidem*: 73). De esta manera puede definirse el concepto de *habitus* como un sistema de regulación socialmente construido, generador de las condiciones de existencia, y de las potencialidades objetivas y regularidades que dan forma a una sociedad y a una cultura. Pero no se trata de entender cada esquema de percepción como un conjunto de principios o leyes, sino como las condiciones que constantemente se ven reforzadas por las acciones y discursos producidos, precisamente, por esos mismos esquemas (*idem* 2007 [1980]: 25-35). Cada práctica constituye en sí misma su propia finalidad –de ahí la expresión ‘estructura estructurante’–; de esta manera el *habitus* se alimenta de experiencias pasadas que actúan en el presente modelando la percepción y la práctica social de forma continua. No se necesita, por tanto, distinguir entre individuos biológicos, ya que se entiende que todos los integrantes de un mismo sistema social, producto a su vez de una misma historia colectiva, están sujetos a

unos mismos límites y disposiciones. Aún así, es interesante también atender a las distinciones que el autor realiza en relación a la posición social (cfr. *idem* 1977) o cualquier otro tipo de variante: el concepto de *habitus* de clase, por el que pueden existir ciertos grupos que compartan un mismo sistema de disposiciones. Cada sistema individual o ‘personal’ no puede entenderse sino como una desviación del estilo propio de una época en la medida que se asemeja o diferencia del mismo (*idem* 2003 [1977]: 85-6 y 2007 [1980]: 98). De esta manera, la teoría de la práctica defiende un sistema gramatical subyacente que permite múltiples formas de expresión, aunque siempre dentro de unos límites.

Según Bourdieu, el cuerpo es un producto social en tanto que siempre se hace una lectura social del mismo: cualquier práctica, hábito o movimiento, más allá de cualquier determinismo biológico, se ve afectado por múltiples *disposiciones* sociales. Esta aproximación, por tanto, trata con una imagen del cuerpo o de las prácticas corporales que puede ser *objetivada* (estructura externa, observada), y al mismo tiempo, añade la importancia de su *incorporación* (interna) o experiencia vivida: ‘*La institución sólo está completa y es viable si se objetiva no sólo en la lógica que trasciende a los agentes sino también en los cuerpos, es decir en las disposiciones duraderas para reconocer y efectuar las exigencias inmanentes a ese campo.*’ (Bourdieu 2007 [1980]: 94).

Se trata de un intento que, como este mismo trabajo propone, trata de abandonar las bases mentales de la experiencia práctica sin dejar de lado la estructura. De esta manera, decide volcar toda su atención en lo que de corpóreo y encarnado posee la problemática frontera entre pensamiento y acción.

### 2.2.3. La visión de la Arqueología

Hacer una valoración del papel de la Arqueología en el estudio de la corporeidad es, ante todo, dedicar un breve comentario a la total ausencia de esta dimensión de la persona en la historiografía arqueológica hasta bien entrado el siglo XX. Como se ha visto a lo largo de este apartado, los años 60, 70 y 80 son claves para entender la posición que alcanza el cuerpo en ciencias humanas. El cuerpo se llena de simbolismo; parece todo él producto de la cultura. Los trabajos de Mary Douglas, Erving Goffman, Marilyn Strathern y Françoise Héritier en Antropología son buena prueba de que las bases teóricas relativas a la corporalidad están siendo testigo de una profunda revisión: Pierre Bourdieu, Michel Foucault y el complejo Gilles Deleuze, componen un cuadro de pensadores nunca antes reunido en torno a la investigación sobre el cuerpo. Sobre estos trabajos, algunos autores como Pasi Falk (1994: 4-5) apuntan hacia la completa sustitución del *sujeto* por parte del concepto de ‘cuerpo’, es decir, la estructuración completa de la subjetividad a partir de la intervención del sistema/poder sobre éste. Esto significa que, cada vez más, cuerpo y persona se están identificando con la misma cosa, lo cual repercute significativamente en los estudios sociales de las distintas disciplinas humanísticas.

Thomas Csordas (1999) habla de la transformación del cuerpo de objeto de análisis a problema teórico a partir de este momento. Algo que relaciona inteligentemente con el impacto que estos pensadores y otras, como Judith Butler y Donna Haraway, tuvieron en múltiples y diversas disciplinas a lo largo de ese siglo.

La Arqueología no permanece imposable ante este despliegue de nuevas ideas: el cuerpo como vehículo de comunicación y reflejo del sistema sociopolítico al que pertenece, es una de las ideas más poderosas que la Arqueología Postprocesual propone para superar aproximaciones demasiado ‘simplistas’ al cuerpo y al sujeto. Podría decirse que una supuesta *arqueología del cuerpo* en términos procesuales se habría entendido como el estudio osteológico de los restos físicos, dejando de lado cualquier consideración simbólica o labor hermenéutica: se trata de estudios que obvian cualquier trascendencia significativa del cuerpo aparte de la determinación socio-biológica del sexo o la edad de los individuos. El desarrollo de la Arqueología de la Muerte como especialidad es buena prueba de ello: la consideración del cuerpo como soporte social no va más allá de reflexiones economicistas sobre el estatus, la categoría social o el horizonte cultural del individuo enterrado (cfr. Binford 1971; Chapman y Randsborg 1981). La lectura de autores como Mary Douglas, Michel Foucault o Pierre Bourdieu –sobre todo desde finales de los años 80–, serán determinantes para hacer del cuerpo un escenario de significación, una herramienta esencial en el estudio de cualquier sociedad o cultura de la Prehistoria.

Al mismo tiempo, la aceptación de este tipo de conclusiones hizo que el cuerpo entrase dentro de discusiones teóricas a cerca del papel activo o pasivo del sujeto en la sociedad. En concreto, la revisión del construccionismo social criticaba la visión durkheimiana del predominio de lo colectivo sobre lo individual, es decir, el excesivo énfasis del papel de la cultura y la sociedad sobre la agencia individual, a la que tanto interés dedicaba la Arqueología Postprocesual (cfr. Meskell 1996: 7-11). Algunos trabajos arqueológicos, especialmente aquellos dedicados a prácticas funerarias, son muy ilustrativos en este sentido: en ellos, el papel del cuerpo del difunto, además de la arquitectura o el ajuar funerario, son claves en la construcción de la sociedad de los vivos (Barrett 1988 y 1990; Shanks y Tilley 1982; Mizoguchi 1992 y 1993). En estos y otros trabajos, el cuerpo actúa como metáfora de la sociedad, expresando incluso estrategias de poder que podrían haber estado negadas por el discurso, y por tanto, mostrándonos la imagen de una sociedad conscientemente dirigida hacia un ideal. Pero el debate y la necesidad de una reformulación de las preguntas que se estaban haciendo al registro no se hicieron esperar; algo muy comprensible a la vista del especial interés que la Arqueología Postprocesual había depositado desde un principio en ‘recuperar’ al sujeto después de su desaparición en manos del Funcionalismo (cfr. Hodder 1982c y 1986 cit. por Thomas 2007: 215-6).

Así pues, al mismo tiempo que la incorporación de aquellos trabajos sobre cuerpo y sujeto irrumpía con gran fuerza en el panorama la Arqueología –a lo largo de los años 80 y 90–, también aparecían las primeras críticas. Esto pudo

deberse quizá, al retraso que siempre ha acompañado a los procesos de renovación teóricos y metodológicos en Arqueología; la mayor parte de las veces, dependiente de las innovaciones del exterior, esto es, de otras disciplinas humanísticas como la Antropología o la Filosofía. El resultado, muy llamativo en la literatura arqueológica de estas dos décadas, es la multiplicación del número de trabajos dedicados a la corporalidad, la cultura material, el sujeto y la identidad, paralela al aumento del tipo de perspectivas desde las que se partía. Esta es una particularidad que, desde entonces, ha caracterizado a la trayectoria que el cuerpo ha tomado en Arqueología, creándose la paradoja que tan directamente formulan Borić y Robb (2008b: 1): *'The body in Archaeology is both omnipresent and invisible'*.

Muchas de estas críticas estuvieron dirigidas especialmente al trabajo de Foucault y su visión pasiva y poco dinámica del cuerpo y el sujeto. Lynn Meskell (1996: 8-10 y 2000: 16-8), desde la Arqueología, es buen ejemplo de ello: según esta autora, el sujeto en Foucault y en todo trabajo arqueológico basado en sus ideas, trata al individuo como una micro-versión de la sociedad, negando su comportamiento consciente y dirigido. El cuerpo se convierte en un escenario (*scene of display*) sobre el que la sociedad deposita su discurso. La Arqueología, siguiendo con esta autora, sólo se interesa por la imagen que se desprende del cuerpo sin ir a la experiencia misma, hacia una identidad encarnada: *'lived bodies in any corporeal sense'* (*idem* 1996: 7). El resultado es la despersonalización y descorporeización de la historia, ahogada bajo una extrema formulación del poder; el cuerpo queda relegado a una mera representación muda de la persona.

También desde la Antropología y la Sociología, y en la misma línea que defiende Meskell, existen voces que denuncian la excesiva importancia de modelos teóricos a menudo esencialistas (sobre el funcionamiento de la sociedad, el discurso, el papel del cuerpo, etc.) en detrimento de líneas más empíricas y experimentales (Thomas y Ahmed 2004b: 1-5). Estos apuntes proceden en su mayoría de autores muy interesados en recuperar la parte material y sensible que caracteriza al cuerpo en su más profunda inmediatez, sin pasar por filtros teóricos que minen o desvíen cualquier estudio de esa realidad directa. Como veremos en el siguiente apartado, esta corriente nace de la recuperación de trabajos como los de Husserl y Merleau-Ponty, centrados en la dimensión fenomenológica de la corporalidad.

Pero antes de continuar, quisiera apuntar brevemente una contra-crítica en relación a los postulados post-estructuralistas que son, en definitiva, los más sobresalientes en este apartado. Tomo la idea de Deleuze, quien precisamente influyó de manera significativa en el trabajo de Foucault. De esta manera, las críticas que suscita el trabajo de éste entre algunos investigadores quedan compensadas por un comentario que se sitúa en el mismo horizonte de la argumentación. Deleuze se está refiriendo al Estructuralismo, pero su comentario es también válido para las críticas que recibieron también los reformadores post-estructuralistas acerca de la 'desaparición' del sujeto:



*‘El Estructuralismo no es en absoluto un pensamiento que suprime el sujeto, sino que lo desmenuza y lo distribuye sistemáticamente, que discute la identidad del sujeto, lo disipa y lo hace ir de lugar en lugar; sujeto siempre nómada hecho de individuaciones, aunque impersonales, de singularidades, aunque preindividuales’ (Deleuze 1982: 596).*

Es decir, el sujeto forma parte del objeto de la investigación del Post-estructuralismo, pero se trata de un sujeto genérico, susceptible de ser desplazado de contexto en contexto, y por tanto, alejado de cualquier aproximación personal o individual. Bajo mi punto de vista, las críticas que desde la Arqueología se han lanzado sobre el trabajo de Foucault y otros, como Bourdieu o Giddens, todos dedicados a la investigación de procesos de largo recorrido, quizá no hayan tenido en cuenta el horizonte sobre el que funcionan sus propuestas. Es decir, creo que no es posible tomar las ideas de Foucault para establecer un programa *metodológico* cuya finalidad sea recuperar el papel del individuo en sociedad ya que, efectivamente, los términos en los que sujeto, cuerpo o individuo son entendidos, resultarán demasiado abstractos o difusos. Precisamente por la perspectiva *genealógica* que estos autores buscan en su trabajo. La atención hacia la materialidad, la experiencia vivida o la agencia individual que las críticas añoran en ellos está, por tanto, más que justificada, ya que la pregunta de la investigación es simplemente *otra*. El problema está, quizás, en negar una de las posibilidades más interesantes de la Arqueología: su amplia capacidad de perspectiva espacio-temporal. La reivindicación de autores como Meskell y todos los que centran su trabajo en recuperar *‘embodied individuals’*, no hacen sino limitar esa capacidad transcultural y limitarse a contextos históricos concretos. Como veremos más adelante, esto tampoco quiere decir que la búsqueda de aspectos como la materialidad del cuerpo (*bodiliness*) o su experiencia subjetiva y sensible, no plantee problemas metodológicos a la Arqueología o a la Antropología, ni que buena parte de los investigadores interesados en ello dejen de tomar el trabajo de Foucault o Bourdieu como referencia (Grosz 1994 cit. por Csordas 1999: 186; Crossley 1996; Alberti 2001).

Por otro lado, según Shilling (2008: 149), seguir las ideas del construccionismo social significa *‘to erase any ontological existence the body has apart from specific societies’*. Esto es exactamente sobre lo que este trabajo trata de reflexionar y de lo que duda en primera instancia: de que seguramente sea imposible llegar a definir un concepto universal u holístico de lo que es un cuerpo, dado que ese tipo de afirmaciones no son sino reflejo de una visión moderna, actualista y esencialista de la realidad. Pero para llegar hasta aquí es necesario continuar con este recorrido historiográfico y abandonar aquella visión del cuerpo como objeto semiótico (cuerpo-signo) para acercarnos a esa otra aproximación que considera el cuerpo como sujeto de experiencia y conocimiento (*embodied self*).

### 2.3. LA BÚSQUEDA DE UN NUEVO MATERIALISMO. EL RECHAZO DE VISIONES CARTESIANAS Y LA INVENCION DEL EMBODIMENT

En palabras de Lynn Meskell (1996: 14): ‘...most writers of the body, at least within our discipline, use the term body without much consideration of bodiliness: it is simply a synonym for person. Materiality and embodiment are taken for granted’. Esta cita sintetiza a la perfección el intento de esta segunda visión (arqueológica y también antropológica) por recuperar papel activo del cuerpo en la formación de la persona y su identidad, a través de su inmediata materialidad. Es decir, reclama un papel activo pero además, pretende llegar a la experiencia real de lo que es un cuerpo vivo, entendiendo que sólo así es posible acceder al sujeto e identidad del yo. La base teórico-filosófica en la que se apoya esta propuesta procede de los postulados fenomenológicos que autores como Husserl, Heidegger, Mauss y sobre todo, Merleau-Ponty desarrollaron a lo largo de la primera mitad del siglo XX, y que la Antropología recuperó con éxito desde la década de los 90 (Csordas 1990 y 1994a; Crossley 1995; Shilling y Mellor 1996). Como ya vimos en apartados anteriores, según la Fenomenología las ‘cualidades primarias’ del cuerpo, esto es, sus sentidos, existen independientemente de la mente y, por tanto, pueden considerarse por sí solas como mecanismo de percepción directa del mundo y de uno mismo: ‘The act of perceiving unifies the subject with that perceived and the content of the perceived resulting from the act of perception affects the subject’s actions and relationship with the world’ (Shanks y Tilley 1987b: 95-6). Esta perspectiva, por tanto, tiene en cuenta la materialidad como principal rasgo distintivo de la existencia y la identidad de la persona, unificando sujeto, cuerpo y cultura material bajo un mismo nivel de significación y relación ontológica. La expresión ‘*embodied subject*’, como vimos, implica que el cuerpo no es considerado como un ‘objeto que deba ser estudiado en relación a la cultura, sino como un sujeto de cultura. En otras palabras, como la base existencial de la cultura’ (Csordas 1990: 5). Así que, por un lado, esta otra gran aproximación no sólo se plantea conjugar lo que de biológico, cultural y personal representa un sujeto encarnado, sino que además, propone superar el modelo dual cartesiano sujeto:objeto al que, hasta el momento, empujaba toda consideración del cuerpo. Se entiende que el ‘*embodiment es una condición existencial por la que el cuerpo se convierte en fuente de subjetividad y al mismo tiempo, soporte intersubjetivo de experiencia*’ (idem 1999: 181). De esta manera ‘la cultura no sólo reside en objetos y representaciones sino en el proceso corporal de percepción por el que esas representaciones llegan a ser’ (ibídem: 183). El cuerpo como fenómeno físico ya no es objeto de análisis en sí mismo, sino el *embodiment*, que ejerce de soporte metodológico en cada uno de los distintos contextos que se pretendan tratar. En este sentido, el cuerpo deja de ser ‘pasivo’ y de estar determinado por la norma social y cultural, y adopta un papel activo en tanto que soporte existencial del yo.

Existen muchos ejemplos antropológicos de su aplicación: como es el caso de Debbara Battaglia (1992) y su trabajo sobre los Sabarl de Papúa Nueva Guinea. La autora se refiere a la reproducción de prácticas ‘encarnadas’ (*embodied practices*)



en lugar de prácticas ‘inscrites’ (*inscriptive or textual practices*), durante el ritual funerario. También el trabajo de Terence Turner (1995) sobre los Kayapo es buen ejemplo de ello. Aparte de estos ejemplos no es posible olvidar que una de las temáticas que con más fuerza ha reivindicado la importancia de partir de la ‘*lived experience*’ del cuerpo, ha sido la de cuestionar las creencias creadas en torno a la diferencia entre sexo y género, es decir, entre lo natural y lo cultural. A este respecto Donna Haraway (1991: 10) alerta: ‘*Neither our personal bodies nor our social bodies may be seen as natural in the sense of existing outside the self-created process called human labour*’. Efectivamente, buena parte del impulso que tomó esta perspectiva proviene del nicho creado por los estudios de género: el trabajo de autoras como Henrietta Moore (1996 [1986]) o Judith Butler (1990 y 1993) son un buen ejemplo de cómo la corporalidad introdujo un buen punto sobre el que reflexionar acerca de la relación entre el cuerpo social y el sujeto encarnado, y cómo el resultado de esa correspondencia saca a la luz toda una serie de normas vinculadas al género y otras formas de representación no especificadas por el discurso oficial.

En definitiva, la recuperación del trabajo de Merleau-Ponty entre otros, no implica la sustitución de postulados alternativos, sino su enriquecimiento. Esto es así porque, como decíamos, el cuerpo deja de ser únicamente un objeto semiótico de *representación* –como sucedía con Douglas o Foucault– para entender que además contiene en sí mismo toda la carga existencial del *ser-en-el-mundo* en términos heideggerianos, es decir, que es ajeno a cualquier disociación objeto:sujeto (Csordas 1999: 184; cfr. también Crossley 1996). Esta aproximación ha tenido muy buena acogida en Arqueología, al considerar que sus bases permitían una aproximación más directa a las personas del pasado que cualquier estudio textual, semiótico o cognitivo de cualquier rasgo o práctica cultural pretérita. Su aplicación, además, abrió toda una gama de nuevas temáticas: la emoción (Meskell 1999 cit. por Hamilakis et al. 2002b: 5), la identidad de la persona (Thomas y Tilley 1993; Tilley 1999; Thomas 2000 y 2002; Fowler 2002, 2008 y 2011), la memoria y los sentidos (Hamilakis 1998 y 2002; Parker Pearson 2003), el vestido y el adorno en la construcción del género (Sørensen 1991, 1997 y 2000; Rautman 2000), nuevas aproximaciones al paisaje (Tilley 1994), etc. Muchos de estos autores comienzan a utilizar registro antropológico como soporte argumentativo a sus interpretaciones (cfr. Chapman 2000; Fowler 2004; Thomas 2002). La mayoría se interesaron muy especialmente en los trabajos de Marilyn Strathern (1988 y 1996) en Melanesia y las nociones de ‘identidad dividida’ y ‘fragmentación’ que tan profundamente han calado en la narrativa arqueológica. Tanto que algunos se asombran al comprobar cómo la prehistoria europea se ha cargado de un sospechoso ‘sabor melanesio’ (Jones 2005: 195 cit. por Borić y Robb 2008b: 4).

Siguiendo el recorrido historiográfico del cuerpo en Antropología que nos ofrece Thomas Csordas (1999), el giro fenomenológico que supuso la introducción de las ideas de Heidegger en la disciplina, llevó a algunos autores como Michael Jackson (1989) o Morris Berman (1989) a argumentar que la experiencia corporal personal

podría, de alguna manera, servir como herramienta y método de investigación. Para defender esta idea alegaron que las ideas habían de ser probadas sobre la experiencia del etnógrafo o el historiador. Se trató de un giro reflexivo y subjetivo que quiso ir de la representación de la realidad a su *evocación* directa. Es posible encontrar esta misma aproximación en algunos trabajos arqueológicos, sin duda atraídos por la sólo aparente universalidad de la experiencia sensorial, que podría, bajo unas condiciones cuidadosamente imitadas, llevar al investigador a esa recreación de sensaciones subjetivas pasadas: *'the most basic of personal spatial experiences are shared with prehistoric populations in our common biological humanity'* (Tilley 1994: 74). O al menos, como en el caso de Susan Kus (1992), a establecer una relación entre la experiencia física y emocional, y las representaciones simbólicas y culturales. En su trabajo, esta autora incide en la necesidad de sustituir la abstracción lógica del método científico por la experiencia sensorial (*sensuousness*) de la memoria y lo vivido.

No puede decirse que esta idea haya sido muy relevante en el panorama de la investigación en Arqueología en tanto que *teóricamente*, desde el abandono del historicismo cultural, resulta difícil asumir universales que superen los límites que cada contexto histórico y cultural impone. Según Karlsson (1998), la Arqueología se ha desviado mucho de los principios de la filosofía fenomenológica inicial, representada por el trabajo de Husserl. La idea inicial de este filósofo es la de describir *'the experienced (phenomena/world) and the relationship between the experienced and the human experience in the life-world'* (*ibídem*: 196). Pero en un intento por superar los límites del objetivismo y el neopositivismo, la Fenomenología se adoptó en Arqueología para estudiar *'the manner in which people experience and understand the world and how they act in their life worlds'*. El resultado ha sido en algunos casos una aproximación naïve y radicalmente subjetivista en la que por un lado se describe la supuesta experiencia de la persona que es analizada, y por el otro, se introduce la versión del propio investigador. Se vuelve, por tanto, a repetir el error atribuido a los positivistas: *'to be unaware of the fact that they work within the framework of a (taken-for-granted, anthropocentric) theoretical approach that shades their experience of the world and its phenomena'* (*ibídem*: 197).

#### 2.4. NUEVAS APROXIMACIONES EN ARQUEOLOGÍA

Pero la aplicación de postulados fenomenológicos no siempre ha llevado a olvidar la separación de los horizontes, pasado y presente, de la que toda investigación arqueológica debe partir. Más allá de una aplicación práctica, bajo mi punto de vista, la Fenomenología no sólo ha posibilitado el acercamiento a nuevas temáticas de análisis, sino que ha devuelto la importancia de la materialidad y del objeto a estudios excesivamente cognitivos o idealistas. De nuevo, y prueba de ello son también los intentos de reconciliación en el campo de la Antropología (cfr. Csordas 1999: 186), se trata de mediar de una manera más completa entre la representación, el símbolo, la práctica y la percepción. De manera que no se convierta en un diálogo cerrado

entre la mente que concibe y el objeto que resulta de la acción –del que habrá que extraer su significado–, sino que se otorgue un papel activo a la *acción* misma que resulta de producir o utilizar tal objeto y no sólo eso, al *efecto* que el objeto tiene en la persona que lo fabrica, lo usa o lo exhibe. De esta manera se vuelve al *fenómeno*, que en este caso queda representado por el cuerpo y su capacidad *performativa*. Podría decirse que el cuerpo se convierte por fin en verdadera *herramienta*, vector de análisis y punto de partida para la Arqueología. Por su materialidad y por toda la carga significativa que ha acumulado durante todo su recorrido historiográfico, cualquier acción corporal se considera un medio que hasta ahora ha sido poco explorado, marginado por aproximaciones demasiado semióticas, cognitivas o lingüísticas. Vuelven a tomarse, a lo largo de las últimas décadas, las ideas de Merleau-Ponty para construir nuevos retos y nuevas perspectivas. Los trabajos de Tilley y Bennett (2008) o Robb (2009) acerca del análisis de representaciones figuradas en el paisaje, se alejan de consideraciones meramente iconográficas y cuentan con el ‘*rol carnal del cuerpo*’ en la percepción de una estela o un panel rupestre. Esta aproximación kinésica, según Tilley y Bennett (2008: 18), nos habla ‘*about the manner in which the body postures and motions of people changed or remained the same in relation to the imagery and the manner it was encountered on different rocks*’. En este sentido, el cuerpo aporta un tipo de información que no se había tenido en cuenta: qué efectos tiene un grabado rupestre en mi cuerpo, qué hago con mi cuerpo para verlo, cómo me muevo, qué propiedades tiene la roca, cómo percibo esas características.

En estos trabajos se vuelve a introducir la idea de *agencia* o capacidad de acción que fue propia de los postulados post-procesuales a partir, sobre todo, de la década de los 80. Ligada a la idea de volver al fenómeno, se reivindicaba el papel activo del individuo en la cultura y además, la consideración de la cultura material como simbólicamente activa. En este punto, los trabajos más recientes que refieren entre sus líneas el término *agencia*, procedentes mayormente del ámbito anglosajón, dan una vuelta más de tuerca: no sólo se refieren a la agencia del cuerpo sino a la agencia de los objetos. En este sentido, Robb (2009) se pregunta si es posible establecer un puente entre la representación del cuerpo y la agencia del cuerpo, para lo que acude al trabajo de Daniel Miller (2005), *Materiality*. Este autor toma de Hegel el concepto de ‘*objetification*’, que entiende como: ‘*the process of human action upon material things also produces persona and externalized culture, which then can act as autonomous, external forces shaping further understandings, choices and actions*’ (Robb 2009: 166).

El cuerpo, de esta manera, es producido por acciones humanas (cuidado, vestido, entrenamiento, categorización, reconocimiento) y al mismo tiempo es vehículo de acción. En este sentido, el nexo que Robb pretende trazar entre el cuerpo y su representación es perfecto en tanto que ‘*everything that we are and do arises out of the reflection upon ourselves given by the mirror image of the process by which we create form and are created by this same process*’ (Miller 2005: 8). Cualquier acto o representación crea a la persona al mismo tiempo que ésta actúa o es representada.

La relación entre el acto y la representación material es determinante para la creación de un orden basado en una determinada manera de entender el cuerpo y la persona.

En el caso de Tilley y Bennett (2008), acuden a otro autor también relacionado con la reconsideración del concepto de *agencia*. Es el caso de Alfred Gell (1998) y su obra *Art and Agency*, en la que establece un análisis de las formas visuales a través de postulados fenomenológicos. La idea más interesante de su propuesta es la atribución de la capacidad de agencia a los objetos por la cual, las cosas participan activamente en procesos sociales. De su trabajo etnográfico (cfr. *idem* 1979) procede el término '*distributed person*' por el que la identidad de la persona y el significado de los objetos se construyen bajo un proceso común y simultáneo. De ahí deriva el término de '*distributed* o *extended mind*', por el que entiende que los efectos de la acción de una persona representan o constituyen a su vez, a la propia persona. A pesar de la implicación directa del cuerpo en el trabajo de Gell, su aproximación es, en contra de lo que pretende, muy cognitiva en tanto que parte de la mente –como origen de la agencia– y olvida el cuerpo (cfr. Tilley y Bennett 2008: 32). A pesar de todo, sus ideas influyen en la recuperación del cuerpo como herramienta para el estudio de la identidad en el pasado, ofreciendo nuevas perspectivas de análisis de la cultura material.

#### 2.4.1. Arqueología Simétrica y giro ontológico

Aunque este retorno a la materialidad pueda resultarnos similar a los postulados que defiende la Arqueología Simétrica, existen ciertas diferencias a tener en cuenta. La Arqueología Simétrica sintetiza el gran número de enfoques que componen la familia de la Arqueología Posprocesual para establecer una criba estructural y tomar aquellos aspectos que considera positivos y válidos para una teoría estrictamente arqueológica. Tomando como principales inspiradores a autores como Bruno Latour o Michel Serres, la Arqueología Simétrica quiere devolver el valor a los objetos y eliminar los dualismos tradicionales (pasado:presente, objeto:sujeto, naturaleza:cultura) que en la práctica real son imposibles de sostener (cfr. González Ruibal 2007 ). Este enfoque global, en cierta medida, vuelve a poner de relieve el creciente interés en recuperar la experiencia somática de los fenómenos del mundo, por encima de aproximaciones que sólo tengan en cuenta lo simbólico, lo social y lo político en clave meramente teórico-interpretativa. En este sentido, señalan el peligro que ha supuesto en Arqueología la aplicación *errónea* de postulados filosóficos fenomenológicos, como tratamos de manera general en el apartado anterior: por ejemplo, Olsen (2007) critica el trabajo de Tilley (1994) *A Phenomenology of Landscape* por seguir tomando como punto final de su argumentación –centrada en la percepción fenomenológica del paisaje– la labor del *sujeto trascendental*. Se vuelve, por tanto, a establecer una frontera entre percepción somática y análisis de lo percibido, en contra de las ideas de Heidegger y Merleau-Ponty, en las que supuestamente se basa ese trabajo: la idea de que no existe diferencia alguna entre el

perceptor y lo percibido, es decir, que la existencia de uno y otro emerge de la propia experiencia de la percepción, de su manifestación/revelación al otro (cfr. Karlsson 1998: 39-52). Del mismo modo critica el uso del término de *embodiment* como un intento artificial por negar la separación entre dos realidades –cuerpo y razón– que parte, en definitiva, de que ambos elementos existen por sí mismos (Olsen 2007: 290).

La base de la simetría, que propone la construcción simultánea e interdependiente de seres humanos y cosas (cfr. Latour 1993; Bloor 1991 y Callon y Latour 1992 cit. por Witmore 2007b: 546; y mucho antes que ellos, Elias 2002 [1983]), parte de la idea de que: *‘a pesar de que nos encontramos siempre ‘arrojados’ en una coexistencia directa, enmarañada y simétrica con las cosas, nuestra vida intelectual se ha llegado a caracterizar por fuerzas de gravedad totalmente opuestas que luchan por separarnos’* (Olsen 2007: 290). Es decir, que a pesar de vivir en constante interacción ontológica personas, animales y cosas, nuestro discurso y nuestra base teórica desde el siglo XVII continúa devolviéndonos una imagen dividida y segregada de la realidad. Esta revelación, para algunos autores, ha significado una invitación al análisis y consideración de enfoques no modernos, esto es, alejados de la manipulación del pensamiento moderno. Para la Arqueología, significa volver a beber de las fuentes de la Antropología y además, bajar a niveles nunca antes explorados: aquellos que apartan momentáneamente los problemas epistemológicos y descienden a niveles ontológicos.

Borić y Robb (2008b), desde la arqueología anglosajona, fijan sus ojos en las etnografías amazónicas de Viveiros de Castro o Aparecida Vilaça en busca de otras ontologías y otras maneras de entender los cuerpos (cfr. Borić 2005; Miracle y Borić 2008). Así comienzan a introducirse en éste ámbito fenómenos como el de la ‘inestabilidad’ de los cuerpos y la identidad relacional o compartida. Ahora bien, cuidando de no volver a cometer el error de trasladar estas visiones al pasado sino más bien, de identificar lo que de ello sigue presente en nuestros días:

*‘However, too frequently these accounts have drawn sharp demarcation lines between what is considered the conditions of ‘modern’ social reality and those of pre-modern, traditional, pre-industrial societies, arguing for radically different ways of being a person on different end of this rather arbitrary temporal barrier. We would suggest that we perhaps also need to focus on those aspects of body, identity and processes of subjectification that represent a common tread between different epochs.’* (Borić y Robb 2008b: 5).

Este tipo de trabajos, centrados en ir más allá de lo meramente simbólico, tiene cada vez mayor presencia en el panorama historiográfico arqueológico. Volúmenes especiales dedicados por completo al *animismo*, como el cuarto número del *Journal of Archaeology Method and Theory* de 2008 (vol. 15), o el tercer número del *Cambridge*

*Archaeological Journal* de 2009 (vol. 19), evidencian el enorme interés que existe en buscar ontologías alternativas que consigan recuperar con éxito imágenes de un mundo sin las dicotomías que presiden nuestra tradición. Autores como Nurit Bird-David (1999), Philippe Descola (1992) o el ya referenciado Eduardo Viveiros de Castro (1996), son algunos de los más citados en tanto que su trabajo supone una ventana hacia panoramas que en nada reproducen el universo mental occidental. Según González Ruibal, Hernando y Politis (2011), la vuelta a la materialidad y al deseo consciente de descender al plano ontológico supone la incorporación de algunos postulados estructuralistas: como la importancia del factor no humano en la acción humana.

*‘It is a material turn, for sure (...) but is more than that: it is an ontological one as well (...) is a new understanding of the being of humans and not-humans and the collectives constituted by both. (...) a turn to ontology requires another shift perspective that has not been fully performed thus far: from the realm of the conscious to that of the unconscious. (...) Ontology implies a relation between humans and things that is prior to symbolization ...’ (ibídem: 2).*

#### 2.4.2. El cuerpo en la Arqueología de la última década

El cuerpo, bajo este enfoque, sigue siendo de especial interés por varias razones: en primer lugar, una de las dicotomías más conocidas y reproducidas es quizás de la cuerpo:espíritu. En un intento por alejarse de un dualismo tan marcado en términos ontológicos –y no ya epistemológicos, como se trató a través de la Fenomenología–, el cuerpo concentra toda la carga identitaria, dando cabida a conceptos de persona caracterizados por la fluidez de sus límites y su constante transformación (cfr. Borić 2005; Miracle y Borić 2008). En segundo lugar, la importancia de la materialidad y de la relación entre lo humano y lo no-humano también tiene su epicentro en el cuerpo. Éste se convierte en la medida de todas las cosas como puente de unión entre el universo animado e inanimado (Fowler 2002 y 2011). En tercer lugar, el éxito de trabajos como el de Thomas (2000), Fowler (2004) y otros autores centrados en buscar identidades alternativas, también empuja a buscar etnografías que traten de cuerpos fluidos que conecten con esa identidad híbrida o fragmentada que sustituye a la identidad individual y cerrada que caracteriza a la persona moderna occidental (cfr. Brück 2001a; Rebay-Salisbury et al. 2010). En cuarto y último lugar, no hay que olvidar el impacto con el que el *perspectivismo* de Viveiros de Castro ha irrumpido en la literatura arqueológica anglosajona. Quizá como consecuencia de la fuerte influencia de Bruno Latour y el interés de éste por Philippe Descola –más citado en ese ámbito–, o quizá porque su trabajo ha sido publicado en inglés cada vez con mayor frecuencia (Viveiros de Castro 1998, 2001 y 2004a), lo cierto es que sus obras, así como las de otras personas que trabajan sobre *perspectivismo* –como Aparecida Vilaça o Tania S. Lima– son cada vez más referenciadas. Bajo esta aproximación, como se irá viendo a lo largo de este trabajo, el cuerpo adquiere una



relevancia central: sus procesos de ‘fabricación’, su papel en la identidad y ontología de la persona, etc.

En mi opinión, y en relación con el tema de la corporalidad, que es en todos estos trabajos un elemento clave, estas ideas están creando una atmósfera de gran riqueza interpretativa. Las preguntas y las cuestiones que salen a la luz son tremendamente interesantes ya que llegan hasta el límite de cuestionar los límites de nuestros propios límites, es decir, las herramientas teóricas y metodológicas que han caracterizado el pensamiento occidental desde hace varios siglos. Pero si bien esta labor es indiscutiblemente necesaria en Arqueología o en cualquier otra disciplina que trabaje con el Otro, no puede en mi opinión, encontrarse una única alternativa absoluta; en este caso, la ontología animista. En palabras de Brown y Walker (2008: 298): *‘Taking animism seriously can provide a framework to identify archaeological patterns not recognized in other theoretical perspectives’*. Del mismo modo, Alberti y Bray (2009: 341) entienden que introducir la perspectiva animista en Arqueología significa: *‘... bringing to light a whole range of practices and beliefs in the past that correspond to animist style ontologies; and (...) drawing from animist theories and ontologies to drive conceptual and methodological reconfiguration’*. Este tipo de afirmaciones son, bajo mi punto de vista, al mismo tiempo productivas y quizá también, destructivas. Creativas en cuanto a la concienciación de superar aproximaciones presentistas a sociedades del pasado; en este sentido, Alberti y Bray (*ibidem*) continúan diciendo: *‘the greatest potential for animist theory lies in the challenge it could present to deep-seated western assumptions and globalizing theory’*. Pero destructivas en parte, por el peligro de caer una vez más en nuevos esencialismos. Con esta idea no pretendo echar por tierra toda la cantidad de trabajos brillantes que se adhieren a este ‘giro ontológico’; de hecho, defiendo la necesidad de llegar a esos niveles de profundidad para poder escapar de nuestros esquemas propios y alcanzar una idea más cercana de lo que hemos sido y de lo que somos ahora. En este sentido, la idea de adoptar otro modelo ontológico puede ser un buen punto de arranque, pero no podemos hacer de él un nuevo epicentro: sustituir esas comunidades de sospechoso aire melanesio por otras de marcado tinte amazónico. Tampoco se debe olvidar, en mi opinión, una de las ideas más interesantes que generó esta pequeña gran revolución teórica: la idea de que, en cierto sentido, no es posible seguir aceptando una dinámica de transformación lineal y sustitutiva, en base a una idea de tiempo unidireccional (cfr. Witmore 2007b: 554-7), sino abrir los ojos a la verdadera complejidad de los procesos: a los cambios y permanencias. El cuerpo, por tanto, no puede comprenderse como un fenómeno de nueva construcción –en los términos más esencialistas posibles–, sino como un producto de avances y retrocesos, de transformaciones multidireccionales, que es necesario desentrañar al máximo.

Volvamos entonces a aquella cita de González-Ruibal, Hernando y Politis (2011) y vayamos a lo ontológico a través de lo estrictamente material. En este trabajo etnoarqueológico se demuestra cómo a través de los usos y prácticas de los Awá, un

grupo de cazadores-recolectores de Brasil, puede sostenerse la idea de que ciertos objetos –como es el caso de las flechas– son algo más que un instrumento funcional. Una de las ideas que más llama la atención es la conclusión de los autores de que las flechas no son sólo una prolongación de la persona –en el sentido cognitivo de la *extended mind* de Gell– sino que son una *parte* íntima del yo. La relación, por tanto, no es analógica sino ontológica (*ibídem*: 12). Uno de los argumentos que manejan es la necesidad de atender a las estrategias o ‘tecnologías del yo’ –siguiendo los postulados de Foucault– que predominan en un contexto social y económico como el de los Awá. Es decir, tomar el grado de complejidad socioeconómica que prevalece en una comunidad dada para, a partir de ahí, inferir las condiciones ontológicas sobre las que basar su relación con el mundo. En este sentido, los Awá forman una comunidad con una economía y una organización social sencillas, lo que se traduce en una menor capacidad de control de la naturaleza y por tanto, una mayor sensación de inseguridad frente al mundo. Una de las consecuencias directas de esta situación es, precisamente, tener una mayor implicación emocional y subjetiva a la hora de ordenar la realidad y relacionarse con ella (cfr. Hernando 2002). De hecho, son las casuísticas humanas las únicas que se conocen y ofrecen seguridad. Por otro lado, se trata de una sociedad que carece de escritura. Como se irá viendo a lo largo de este trabajo, la oralidad es un factor clave en la investigación sobre sociedades prehistóricas. No haber desarrollado una herramienta como la escritura, que permita separar aquello que se escribe (ideas, conceptos) de aquello que se ve y se experimenta (realidad sensible), conduce al predominio de imágenes concretas, hechos y acciones directas como principales estrategias de comunicación y expresión identitaria (Havelock 1982 [1963] y 1996 [1986]). No hay, podría decirse, una separación artificial –esto es, racional o psicológica– entre lo que se es y lo que se hace. De este modo, es difícil establecer fronteras claras entre los objetos que dan forma a la persona y las personas que dan forma a los objetos. La construcción, representación, ejecución, desempeño y expresión del yo necesita ‘*a technology in the more material sense of the term, a technology through which people and things mutually constitute each other*’ (González Ruibal et al. 2011: 15). Esto, sin duda, está relacionado con la incapacidad de establecer una separación rotunda entre ellos mismos y otros seres animados o inanimados. Y por tanto, entre lo que se considera humano o animado y lo que no lo es.

Bajo mi punto de vista, éste es un ejemplo brillante de esta nueva aproximación ontológica (cfr. también Haber 2009). Debido sobre todo a que también existe un interés en delimitar, en la medida de lo posible, el marco socioeconómico en el que se centra el estudio. Es decir, cuenta con las condiciones materiales y racionales con las que cuenta la comunidad a la hora de relacionarse con el mundo, es decir, de elaborar su propio marco ontológico. Trabaja, por tanto, sobre el contexto y a partir de él y no escoge un modelo general –como vimos anteriormente– sobre el que trabajar o ante el que reflejar a cualquier comunidad arqueológica premoderna. Si bien este trabajo se centra en una comunidad viva, algo que no predomina precisamente en Arqueología, me parece interesante pensar en el modelo que



plantea y que defenderé a lo largo de este trabajo de investigación: *la idea de que las condiciones materiales en las que se desarrolla la vida, esto es, el grado de complejidad socioeconómica de una comunidad, guarda una relación estructural con el orden de racionalidad y el modo de ser persona que predomine en una determinada cultura* (cfr. Hernando 1999b). Sólo de esta manera será posible imaginar otras ontologías y por tanto, otros modelos de corporalidad.

No debería terminar este apartado sin dedicar unas líneas a un enfoque que también tiene una presencia importante en Arqueología actualmente. Se trata de la aproximación procesual-cognitiva que desarrollan Colin Renfrew o Christopher Gosden entre otros, y que tiene su máximo representante, en lo que al cuerpo se refiere, en la figura de Lambros Malafouris (2004 y 2008). Según este autor, la relación entre el cuerpo, la mente y la materia del mundo ha sido siempre explicada de manera simbólica-cultural, esto es, siguiendo la división cartesiana entre objeto y sujeto. La solución es adoptar una postura netamente científica, concretamente, desde la neurociencia. En este sentido, si la cultura material tiene la habilidad de cambiar la forma de nuestros cuerpos transformando y extendiendo los límites de nuestro *esquema corporal*, ésta también puede llegar a hacer lo mismo con nuestra mente (*idem* 2008: 115). Así se explican científicamente fenómenos o conceptos como el de *extended mind*, o aquellos introducidos desde la antropología: la idea de la identidad de sustancia o el de *participación*, desarrollado por Lévy-Bruhl (1975 [1949]). El objetivo de esta corriente es, de nuevo, superar una distinción entre cuerpo social y cuerpo físico que, a pesar de todo, considera indiscutible, y poder explicar por esta vía transformaciones identitarias sin recurrir a aspectos simbólicos o subjetivos.

### 3. REFLEXIÓN PRELIMINAR Y SÍNTESIS DEL CAPÍTULO

Tras este breve recorrido por los principales enfoques dirigidos al cuerpo o a la corporalidad en ciencias humanas, las conclusiones son al mismo tiempo claras y confusas. Claras en el sentido de que es fácil distinguir que en cada una de las disciplinas analizadas, la problemática del cuerpo ha estado ligada a una serie de temáticas centrales: el conocimiento (en el caso de la sucesión racionalista-empirista), la existencia o el ser (y la eterna alternativa entre el espíritu y el cuerpo, entre el *ghost in the machine* o el *embodied self*), el binomio naturaleza:cultura (que incita a la distinción entre lo biológico y los sociocultural), el difícil puente entre pensamiento y acción (que bascula entre lo cognitivo y lo kinésico, lo semiótico y lo fenomenológico), la disyuntiva entre defender un cuerpo pasivo (cuerpo-objeto) o activo (cuerpo-sujeto), y la de otros dualismos no menos alejados de esta problemática (material:ideal, sociedad:individuo; sexo:género). Todas ellas, insisto, fruto del marco de pensamiento que caracteriza la mentalidad moderna occidental.

Y confusas debido a la falta de consenso, la multiplicación de perspectivas y la certeza de que el camino andado no ha llevado a ningún fin. Pero esto no es del todo problemático si, como apunta Arthur Frank (1991: 40 cit. por Csordas 1999: 179), asumimos que '*the body should not be understood as a constant amidst flux but as an epitome of that flux*'. Esta multiplicidad puede considerarse como algo enriquecedor en disciplinas en las que la transformación y el cambio de paradigma es sinónimo de la 'vitalidad' de la misma, como es el caso de la Antropología. Pero siendo también el ser humano el objeto último que une a ésta con la Arqueología, ¿tanta diversidad de enfoques parece correcta? Según autores recientes la fragmentación es signo de la 'debilidad' de la disciplina, incapaz de generar ideas puramente *arqueológicas* (cfr. Witmore 2007b: 547). Lejos de poder ofrecer una solución, en el caso de pueda hablarse de una *arqueología del cuerpo*, son muchos los autores que han llamado la atención sobre la falta de consenso y la convivencia de aproximaciones a menudo incompatibles (cfr. Bynum 1995). De ahí quizá la proliferación de obras que traten de unificar todas las perspectivas posibles, tanto en términos teóricos como metodológicos: como es el caso de Dominic Montserrat (1998) sobre tipos de transformación, cambio y modificación corporales en el registro arqueológico, Johanna Sofaer (2006) y su intento por erradicar la frontera entre un cuerpo muerto –objeto biológico– objeto de la osteoarqueología, y un cuerpo vivo –sujeto cultural– objeto de la arqueología interpretativa, y otros (Rautman 2000, Hamilakis et al. 2002a, Borić y Robb 2008a o Rebay-Salisbury et al. 2010). Todo demuestra que, efectivamente, el cuerpo no es una realidad cerrada y esto, en mi opinión, lo hace aún más interesante en términos arqueológicos, porque permite la puesta en marcha de programas de investigación transversales, de gran amplitud contextual, que son en definitiva los que esta disciplina es capaz de ofrecer.

Hasta los años 80 podríamos decir que el cuerpo siempre había estado presente como elemento de discusión, pero no como objeto de investigación en sí mismo (Shilling 1993: 198). A partir de ese momento, y una vez que el cuerpo se ha *incorporado* a todos los cauces sociales posibles –es decir, es posible hablar de una auténtica 'sociedad somática' (cfr. Turner 1997 [1984])–, éste se convierte también en una problemática sobre la que centrar la investigación. La publicación de la obra *The Anthropology of the Body* (Blacking 1977) y el amplio trabajo de Mary Douglas son buena prueba de que la 'carrera del cuerpo' en Antropología era ya imparable. Como hemos visto, en el caso de la Arqueología no es posible decir que el cuerpo se haya convertido en objeto de investigación *per se* hasta los años 90, cuando también triunfan las bases de construcción social. Es en este momento en el que, habiendo tomado una distancia adecuada, es decir, siendo capaces de lanzar una mirada crítica al recorrido intelectual precedente, el cuerpo se convierte en un '*problema teórico*' que merece ser investigado (Csordas 1999: 178-181).

La historia del cuerpo en ciencias humanas es, tal y como trata de argumentarse en estas páginas, también la propia historia de nuestra sociedad y de su pensamiento. A día de hoy, y en términos meramente sociológicos, es interesante volver a una

de las ideas que abrían este capítulo: la idea de que el cuerpo hoy nos parece más humano que natural, pero al mismo tiempo, más ‘cosa’ que humano –conservando una terminología puramente moderna–. El cuerpo como proyecto del yo en la sociedad contemporánea occidental establece un control férreo sobre el mismo, cosificándolo y convirtiéndolo en un producto netamente cultural (Elias 1990 [1939] y 1993 [1939]; Giddens 1997 [1991]). Pero al mismo tiempo, el contexto sociocultural contradictorio en el que vivimos no nos permite tener una idea clara de lo que es, a pesar de estar tan ‘dominado’. Y prueba de ello es esa ‘*presencia-ausencia*’ del cuerpo a la que se refiere Chris Shilling (1993). Lo que sí parece claro es que no es posible llegar a tener una imagen única del mismo y que, tratar de defender algo así no es sino ampararse en un discurso social hegemónico (Haraway 1990: 146 cit. por Csordas 1999: 179) y a mis ojos, ingenuo. Esta problemática se hace aún más urgente en el caso de la Arqueología, que no sólo trabaja con horizontes culturales y racionales distintos al nuestro sino que además, estos han desaparecido. Considero, por tanto, necesario comprobar si, efectivamente, las aproximaciones sobre las que ha circulado esta revisión han tenido en cuenta este hecho: la imposibilidad de trasladar un concepto de cuerpo y de corporalidad al pasado que haya sido filtrado por nuestros propios parámetros mentales. Parámetros que, como hemos visto a lo largo de este capítulo, fluctúan entre el pensamiento y la acción, la cultura y la naturaleza, la percepción, el conocimiento, la agencia, el sujeto y el objeto... conceptos todos que tampoco es posible trasladar a la Prehistoria de manera directa. Si el debate sobre este tipo de realidades no es nuevo en Arqueología y se está analizando de manera crítica (cfr. Karlsson 1998; Criado Boado 2012; González Ruibal 2013), ¿por qué no hacerlo también sobre el cuerpo?

Decíamos que el cuerpo está sufriendo actualmente algo así como un fenómeno de ‘hiperabstracción’, producto de una deshumanización y, al mismo tiempo, una desnaturalización absolutas. El cuerpo nos parece hoy una carcasa vacía, de límites difusos, a la espera de ser llenada de significados culturales. Nada queda de ese cuerpo hecho a imagen y semejanza de Dios, porque ya no es más que un producto enteramente humano. Es, bajo mi punto de vista, el momento perfecto para preguntarnos si no hemos estado proyectando esa misma idea del cuerpo –universal, abstracta, genérica– también al pasado. Volviendo a aquella cita de Deleuze en la que defiende el lugar que ocupa el sujeto en el Estructuralismo como objeto de análisis *en sí mismo*, y no como un elemento que tenga que ser hallado por encima de un discurso social concreto, propongo de igual modo tomar el cuerpo bajo esta perspectiva en Arqueología. Es decir, defendiendo la necesidad de revisar nuestro propio concepto de lo que es el cuerpo e ir necesariamente más allá: *huir de definiciones que supongan la racionalización de un concepto que no tiene por qué haber existido siempre como tal*. La solución, como hemos visto en los sucesivos enfoques, no se ha hallado en *pensar* el cuerpo de una u otra manera: ya sea como metáfora de la sociedad o como sujeto de percepción. En mi opinión, estas aproximaciones juegan con una misma idea de cuerpo, la nuestra: un concepto abstracto sobre el que superponer dinámicas corporales y sociales, un soporte de percepción sensorial

o un núcleo de existencia individual. Es decir, no se plantean si el cuerpo pudo haberse entendido así siempre o si, en definitiva, algo como ‘el cuerpo’ pudo existir como tal. Pero cometería un error en seguir indagando en cuestiones como ésta bajo el punto de vista gnoseológico: cómo se pensaba, cómo se entendía. Ya que si bien esta tesis defiende que *un cuerpo que no se piensa sólo puede ser actuado*, la solución habrá que hallarla en las prácticas mismas y en la materialidad de esa acción. En este sentido, me parece útil y acertado asomarse a algunas ideas de la Fenomenología, especialmente aquellas que defienden la inmediatez corporal entre existencia y acción. Pero no se trataría de relacionar la experiencia subjetiva del mundo con el cuerpo en su calidad puramente sensorial, sino desplazarla y elevarla a niveles ontológicos: lo que se traduce, como se verá más adelante, en la tendencia –característica de sociedades orales– a la utilización de parámetros somáticos para explicar los fenómenos de la realidad y la persona.

El ‘giro ontológico’ que sobrevuela el panorama teórico de la Arqueología actualmente, me parece igualmente una buena oportunidad para adentrarse en una realidad tan compleja como la que estoy proponiendo. Ya que este enfoque invita precisamente a asomarse a la materialidad del registro cuestionando desde el principio nuestro modelo de pensamiento y por tanto, desconfiando de cualquier categoría universal. Sin caer en el error de dejarnos llevar por lo que creemos que son, modelos ontológicos cerrados, como podría ser el *animismo*, mi propósito es rastrear qué tipo de estrategias identitarias se desarrollarían en un contexto en el que no existiera una idea de corporalidad unificada sino abierta a la complejidad de la indefinición; lo que no deja de ser ya una ontología alternativa. No creo que sea posible, como apunta recientemente Chris Shilling (2008: 149), llegar a ‘*any ontological existence the body has apart from specific societies*’. Precisamente porque estaríamos dando por hecho que el cuerpo como tal, es y ha sido siempre una idea ‘arrojada’ al vacío en espera de ser completada por un determinado orden de significación, una cultura o una sociedad concretas. Y eso sería caer de nuevo, como decíamos, en la imposición de un discurso hegemónico. Pero no quisiera centrar esta crítica, insisto, en el hecho de contextualizar –algo que considero imprescindible en cualquier argumentación– sino precisamente, en que en muchos casos el contexto socioeconómico, esto es, las herramientas materiales de control y dominio de los fenómenos del mundo que determinan una manera de entenderlo y relacionarse con él, han sido pasadas por alto. De modo que una idea *genérica* de cuerpo como la nuestra habría pasado de contexto en contexto, al igual que de enfoque en enfoque, sin una revisión crítica profunda.

Al mismo tiempo, descender a niveles ontológicos en busca de miradas alternativas no significa establecer una frontera férrea entre lo que fue y lo que somos. Creo que, al igual que no es posible obtener una imagen universal del cuerpo, tampoco es posible dar por hecho que el tiempo y los cambios que trae consigo puedan entenderse como sustituciones absolutas. Es sin duda interesante y productivo indagar qué, entre todo lo que nos hace distintos, es posible aceptar

como común: por ejemplo, pensarnos como seres racionales y marginar al cuerpo como soporte de identidad es una aproximación que entiende el cuerpo como algo que nos es ajeno y que ‘posteriormente’ incorporamos y modelamos en función de unas circunstancias concretas. Esto es difícil de aceptar aunque nuestro orden racional así lo defienda, debido principalmente a que se trata de un constructo netamente ideal y por tanto, parcial. Podríamos decir, eso sí, que el cuerpo sigue actuando la identidad como en el pasado, es decir, sigue siendo soporte aunque se le haya marginado ‘oficialmente’ durante siglos. ¿Pero bajo qué dinámicas de expresión? ¿Con qué lenguajes y medios? Los intentos de reformulación teórica que propone la Arqueología Simétrica son, a mi modo de ver, una tentativa para llegar a comprender mejor la complejidad inherente a cualquier estudio sobre dinámicas humanas, al mismo tiempo que una propuesta para abandonar aproximaciones excesivamente lineales o planas. Enfoques críticos como éste desvelan que el discurso arqueológico ha trasladado durante mucho tiempo una visión actualista del cuerpo y la persona –sujetos individuales y cuerpos objetivables– al pasado. Por eso las preguntas fueron y a veces siguen siendo, no pertinentes o el registro nos parece insuficiente.



# APARATO TEÓRICO

---





## 1. INTRODUCCIÓN

El capítulo precedente no sólo muestra cómo, efectivamente, la historia del cuerpo en las ciencias humanas –o la historia de cómo se ha tratado, entendido, enfocado y aplicado una idea de lo que es el cuerpo en ciencias humanas–, responde a los mismos principios que han modelado la mentalidad, la cultura y la sociedad occidentales a lo largo de los dos últimos siglos. También refleja la insistente aplicación de modelos mentales –ya sean imágenes, tipos, conceptos, teorías, problemáticas, fórmulas– tradicionalmente modernos a realidades ajenas a ese universo racional. Esto último se hace más evidente en el caso de la Antropología y la Arqueología; disciplinas cuya ontología u objeto de estudio se sitúa en un horizonte de sentido completamente ajeno a aquél del investigador. La teoría arqueológica inició, en los años 90 del siglo pasado, un camino difícil en busca de la solución a este gran obstáculo. La investigación, desde entonces, se ha centrado principalmente en demarcar los límites de la interpretación: saber hasta qué punto somos capaces de llegar al sentido y la intención que se esconden detrás de la acción pretérita y su reflejo en la cultura material. A partir de este punto, con el ímpetu profundizador que caracteriza a la Arqueología, surgió el interés de llegar hasta el sujeto del pasado, la identidad de la persona, y su visión del mundo y la realidad. Estas nuevas vías no siempre se han abierto con la cautela necesaria; este trabajo quiere ayudar a completar algunas de las carencias que en mi opinión, impiden adoptar una perspectiva del pasado libre de la contaminación del presente.

El origen de una tesis como ésta está en cuestionar los modelos bajo los que nos acercamos al pasado, dando por hecho que no es posible entender la persona o el cuerpo, en este caso, como realidades que se hayan mantenido intactas; aisladas de las transformaciones sociales y mentales, y sobre todo, de los diferentes discursos de poder que han funcionado en cada momento y que han diferenciado lo que es verdadero de lo que es falso. En este sentido, la Arqueología sigue trasladando conceptos originalmente recientes –como ‘sujeto’, ‘individuo’ o ‘cuerpo’– a sociedades que funcionarían bajo modelos racionales completamente distintos. Asumimos, por tanto, que nuestro objeto de investigación es un Otro que no ha de ser idealizado ni denostado, sino abordado desde otras perspectivas, otras subjetividades y otros conceptos que no siempre se han afrontado con la suficiente entereza. Pero asumir la diferencia significa no sólo volver sobre nuestros pasos para juzgar nuestro discurso, sino situar éste junto al del Otro bajo un mismo nivel de equiparación. Esto no significa igualarnos, sino *diferenciarnos en la igualdad*. Algo que es importante en tanto nos libra de imponer una visión pretendidamente legítima sobre el pasado y el presente, y además, evita entrar en juegos evolutivos engañosos que antepongan un esquema por encima del otro (cfr. Quijano 2007; Haber 2009; Porr y Bell 2012).

De esta manera, el objetivo último es *deconstruir* los conceptos que damos por hecho para alcanzar una visión más certera del papel del cuerpo como elemento esencial en la construcción de la identidad de la persona no sólo en el pasado, sino

también en el presente. Esto es posible gracias a la transversalidad inherente a todo estudio arqueológico, que a día de hoy no sólo significa escudriñar los orígenes profundos en un sentido vertical, sino abarcar un amplio horizonte de contextos, relaciones y circunstancias; y más aún, ontologías. Este trabajo, por tanto, comparte la necesidad de *'re-socializar'* una Arqueología que ante todo debe entenderse como *'una práctica social que produce discursos sobre procesos sociales pretéritos y valores sociales para el presente'* (Criado Boado 2012: 125).

Reconocer que hacer Arqueología es, ante todo, *interpretar* sigue siendo para muchos un problema, en tanto que parte de la subjetividad del investigador y se dirige a la subjetividad del actor pretérito sin cuestionar la diferencia de contextos que rodean a ambos sujetos. Reconocemos el peligro de este salto mortal cuando aceptamos el hecho de que cada horizonte subjetivo, esto es, los límites racionales que conforman nuestro universo de conceptos, maneras y comportamiento, corresponden a un momento histórico concreto y por tanto, irrepetible. Si bien la Arqueología Postprocesual fue la primera que cuestionó la existencia de una supuesta Razón universal (*ibídem*: 84), en la práctica volvió a fundamentar la interpretación en la experiencia subjetiva, esto es, en el mismo principio de subjetividad moderno que pretendía evadir (*ibídem*: 95). Podría decirse que a pesar del gran esfuerzo teórico por entender los mecanismos de la subjetividad, las bases previas quizá no fueron suficientemente cuestionadas, lo que llevó a caer en el mismo error que sus predecesores: seguir imponiendo la visión del presente a los hechos del pasado sustituyendo, en este caso, la Razón moderna universal por una subjetividad individual (igualmente moderna y universal). Es por esto que la tradición hermenéutica o filosofía del sentido es para algunos autores insostenible (cfr. Hernando 2002: 39), al considerarla incapaz de escapar de *'la subjetividad (mente) del investigador, abandonando así cualquier intento de aproximación a la percepción que 'otros' puedan tener de la realidad'*. Esto es algo que nos remite a aquello con lo que comenzábamos esta introducción: los juegos de imposición que seguimos legitimando en la práctica y que quizá no respondan únicamente a la dificultad de escapar de nosotros mismos, sino a la falta de posturas que, partiendo de esta realidad, trabajen en el desarrollo de una metodología crítica-constructiva positiva. La invitación de Holbraad (2009: 435), en el contexto de la antropología social, a hacer un trabajo de *re-conceptualización* sobre las bases de la tradición intelectual occidental, puede ser un ejemplo de aceptación de esa distancia inherente entre nosotros y el 'Otro', y también de compromiso por buscar soluciones reales. Las propuestas de Almudena Hernando –como se verá detalladamente en el capítulo 3– y de Felipe Criado en nuestro país, son también buenas alternativas.

Según este último (Criado Boado 2012), el problema de la interpretación o de la distancia entre los horizontes subjetivos que toman parte en el 'diálogo' entre investigador y registro arqueológico, pasa por lograr llegar a la *lógica prístina* que determina todo lo demás. Es decir, sin dejar de lado la interpretación –de la que nunca podríamos liberarnos–, tratar de ir más allá del contexto que influye en

nuestra manera de comprender, y aspirar a *reconstruir objetivamente los códigos subjetivos* que funcionaron en el pasado y dieron lugar a los fenómenos que estudia la Arqueología. A la base profundamente estructuralista de esta aproximación, se le suma la fuerte carga crítica que toma de autores como Michel Foucault o Bermejo Barrera en el terreno de la Historia. De esta manera, y volviendo a insistir en lo dicho anteriormente, la labor deconstructiva deberá siempre acompañarse de un aparato constructivo complementario, una propuesta ideada y fundamentada en lo previamente aprendido, con el fin de producir un conocimiento más aproximado del pasado y más comprometido con el presente.

Por otro lado, y coincidiendo con la recuperación de pensadores como Deleuze (de la mano, por ejemplo, de Viveiros de Castro), la maduración de las críticas al Estructuralismo inicial (a partir de los trabajos post-estructuralistas de Bourdieu y Giddens), el desarrollo de posturas críticas y deconstructivas, como las propuestas por la Actor Network Theory (impulsada por autores como Bruno Latour o John Law) y el éxito en la exploración de ontologías alternativas (como el *boom* ‘animista’ de la historiografía anglosajona), la Arqueología teórica ha comenzado a trabajar en los últimos años sobre visiones mucho más complejas de la realidad social que las aceptadas tradicionalmente. Hernando y González Ruibal (2011) defienden que los sistemas sociales son tan dinámicos y complejos que no es posible explicarlos bajo los postulados mecanicistas de la ciencia clásica; esto es, como si ‘sociedad’, ‘cultura’ o ‘individuo’ fueran conceptos abstractos, positivos en sí mismos y susceptibles de ser ordenados, medidos y comparados entre sí como piezas en una vitrina. Se necesitan modelos que contemplen todo el rango de variabilidad que puede existir, por ejemplo, en un mismo contexto identitario; que consigan rastrear el cambio inmanente a cualquier sistema social o concepto cultural; que incluyan, en definitiva, toda una serie de apreciaciones ignoradas por el lenguaje de la ciencia positiva: transformaciones, relaciones, procesos, conexiones, variables, grados, flujos e intensidades.

Las mismas circunstancias que han llevado a arqueólogos/as y antropólogos/as a fijar su interés en lo complejo, también han trasladado su atención de las ideas a los objetos. Como pudo verse en el capítulo precedente, este giro hacia la *materialidad* se engloba dentro de los postulados que sostiene la Teoría Simétrica, en tanto defiende la necesidad de atender a las *cualidades materiales* de los objetos y no sólo a la simbología o significado de los mismos (tema central en Arqueología desde la revisión crítica postprocesual). Negándose a continuar reproduciendo el abismo conceptual que genera el uso de dualismos cartesianos en disciplinas como la Arqueología, los defensores de los principios de la ‘simetría’ abogan por establecer unos límites más difusos entre esos supuestos contrarios, regresando en parte a las cosas mismas o a la materialidad del objeto (cfr. González Ruibal 2007). La interrelación entre personas y cosas se considera mucho más intensa que lo que la Filosofía e incluso la Antropología o Sociología (y por supuesto, las Ciencias Físicas o Naturales), han considerado nunca; no porque esta conexión no se diera,

sino porque, como muy bien expresa Olsen (2007: 290), el recorrido intelectual de Occidente desde la eclosión de la Modernidad nos ha llevado a construir todo un aparato conceptual y teórico basado en la *separación* entre lo animado y lo no animado, entre lo humano y lo no humano, entre lo cultural y lo natural.

Esta suerte de *revelación* o *desvelamiento*, en el sentido de que parece darnos a conocer algo que siempre hubiera estado ahí sin que podamos haberlo visto, responde a todo un movimiento deconstructivo y crítico que, en origen, recuerda los objetivos de autores como Derrida, Foucault e incluso Heidegger (que invitaban a descubrir el sentido del concepto a través del examen de su sistema interno o proceso histórico de origen). Michael Shanks (2007: 294-5) nos habla de una auténtica *genealogía* intelectual interesada por los procesos internos, por el cómo llegó a ser, y por las dinámicas profundas que siguen priorizando los fundamentos de la racionalidad moderna. Un interés que, según el autor, ya compartieron Hegel, Marx y, cómo no, Nietzsche.

Pese a que para sus impulsores no se trate de una teoría sino de un método, y aunque la mayoría de las críticas se centren, de hecho, en su incierta propuesta metodológica, la Actor Network Theory ha conseguido por fin mover los cimientos. Dentro de las propuestas que exigen una mayor atención a la *complejidad* de los fenómenos sociales en Arqueología, el compendio de intereses que desarrolla la Arqueología Simétrica, tales como el seguimiento de los procesos internos de cambio, la interdisciplinariedad, la deconstrucción de los dualismos cartesianos, la genealogía de los conceptos o la mediación entre el mundo del sujeto y el mundo de la materia (cfr. Witmore 2007b), ha impulsado la sustitución del estudio de las epistemologías por el de las *ontologías*. Ya que si bien hemos estado mediados durante más de tres siglos por los principios teóricos de la Modernidad –el sujeto trascendente, los dualismos asimétricos, la desconfianza en la experiencia sensible, el cambio como sustitución y el tiempo lineal–, la solución habría que encontrarla más allá del *cómo-se-ha-entendido*, esto es, en el *qué-es*. Arranca entonces el interés por los estudios ontológicos, es decir, por llegar a otros mundos y realidades escapando de las limitaciones del *cómo*. Porque hablar de un *cómo* sería aceptar que la realidad del mundo es una y universal, y que lo que varía de una cultura a otra son los medios diseñados para conocerla. Pero si se trata de un enfoque ontológico, estos medios carecen de importancia, porque se parte de la idea de que las personas viven realmente en mundos que *son* de por sí distintos.

Todo este tipo de consideraciones son, en mi opinión, fundamentales para sostener una propuesta como la que aquí se plantea y que parte, necesariamente, de la revisión de conceptos tan presentes en nuestra disciplina y en nuestro día a día, como son ‘sujeto’, ‘individuo’ y ‘cuerpo’.

Para concluir esta introducción, una breve aclaración: lejos de querer añadir una etiqueta, que limitaría infelizmente todas las consideraciones y puntos de vista que integran esta tesis, recurro al Post-estructuralismo como corriente heterogénea

que no hace sino superar el proyecto del Estructuralismo inicial sin poder negar sus bases prístinas. En este sentido he acudido al trabajo de Felipe Criado, que tampoco abandona la raíz estructuralista, pero impulsa la superación de sus límites de partida. Ambos reconocemos el principio de compatibilidad entre códigos, pero nos alejamos del *logocentrismo* que imposibilita su traducción arqueológica. Más allá, si se quiere, este trabajo podría incluso franquear cualquier propuesta post-estructuralista al uso, en tanto que abraza otros planteamientos alternativos que cuentan con el dinamismo, la expresión material y la complejidad que emana de cualquier constructo social o cultural.

## 2. LA INVESTIGACIÓN ARQUEOLÓGICA Y LA NECESIDAD DE UNA HISTORIA CRÍTICA DEL PENSAMIENTO

Uno de los puntos de partida que debería tenerse en mente a la hora de diseñar un programa o un trabajo de investigación es su potencial repercusión crítica, debido fundamentalmente al consabido, aunque no siempre reconocido, *valor legitimador que la Arqueología proyecta en nuestro presente*. La Arqueología es una disciplina que, más que cualquier otra, discurre paralelamente entre el pasado y el presente con igual intensidad. Existen otras, por supuesto, que han de sumergirse en el pasado para entender los procesos actuales de la sociedad, pero ninguna como la Arqueología tiene la capacidad de moverse con tanta versatilidad entre el origen y el destino. Su objeto, el ser humano en toda su complejidad, permite abrir el foco de atención desde el inicio y desarrollo de prácticas como la guerra, la agricultura o la jerarquización social, hasta la consideración de otros largos procesos de enorme interés: la creación del sujeto moderno, la relación material con el mundo, la construcción de sentido, el origen de la individualidad, etc. Estos últimos ejemplos, no reconocidos como originalmente ‘arqueológicos’ por gran parte de la comunidad académica, son a pesar de todo, los más interesantes para hacer de la Arqueología una auténtica *tecnología de pensamiento crítico*. En este caso, apelamos directamente al sentido con el que Michel Foucault (1972 [1969] y 1992 [1980]) refiere a una ‘*arqueología del saber*’ en tanto que recorrido genealógico por las etapas que modelan nuestra propia concepción de lo real y lo verdadero. Ya que, si bien nuestro objetivo está en analizar dinámicas sociales como por ejemplo, el origen de la desigualdad social, antes bien, tendremos que hacer una valoración crítica de qué estamos entendiendo por ‘desigualdad’ y qué tipo de sujetos estamos concibiendo como artífices de tal proceso.

Asumimos por tanto que, amparada bajo los principios de un determinado *discurso de poder*, la Arqueología ha diseñado a lo largo de su historia un aparato científico que ha tendido a consolidar un modo concreto de entender, pensar y ordenar el conocimiento. Las circunstancias que más han afectado a la calidad y veracidad del saber arqueológico han sido: (1) ignorar la diferencia de horizontes de sentido que separan al sujeto investigador del presente de aquél del pasado, y

por tanto, (2) favorecer la proyección de nuestra propia subjetividad al estudio de la otredad. Además, utilizar esta imagen distorsionada del pasado para defender políticas de acción actuales –cada vez más localistas– sólo sirve para (3) alentar la reproducción de un sistema (capitalista) que, como estamos comprobando, falla en sus bases más profundas. Este trabajo, por tanto, se acoge a los principios metodológicos que, aunque aspirando a no quedarse en lo meramente discursivo:

*‘Trata[n] de (...) comprender la posición de un discurso disciplinar dentro de un sistema de saber que, a su vez, sólo se entiende por referencia a un sistema de poder, configurando la interrelación entre ambos dominios una determinada inflexión epistémica que para cada momento define las condiciones de existencia de la racionalidad que a su vez conforman el horizonte de posibilidades (lo que se puede pensar, decir, hacer, construir...) de una sociedad y sus individuos, el marco en el que se produce la realidad y la representación del mundo objetivo.’*  
(Criado Boado 2012: 47)

Algunos autores han contribuido con su trabajo a desenmascarar la naturaleza última del conocimiento arqueológico, no sólo fuera de nuestro país (Shanks y Tilley 1987a y 1989; Tilley 1989; Trigger 1992 [1989]; Thomas 1990; Meskell 2002; Haber 2009) sino también dentro, a pesar del retraso con el que éste ha seguido la evolución del panorama teórico mundial. La Teoría Crítica (Vicent García 1982 y 1991) y las propuestas revisionistas de Hernando (1992, 1999a y 2001b), Criado (2001b, 2012 y en prensa), González Ruibal (2006 y 2013) y otros ejemplos particulares (Fernández Martínez 2006; Alonso González y Aparicio Martínez 2011; Alonso González 2012), son buenas muestras de ello. Todos estos trabajos inciden en la idea de que la totalidad de la práctica arqueológica, tanto en su función como ciencia productora y comunicadora de conocimiento, como consecuentemente, en su labor generadora de valores éticos, políticos, sociales y patrimoniales, está determinada social e históricamente. Esta afirmación, derivada en origen del tejido filosófico que alentó la revisión del concepto de Razón que entronizó la Ilustración, abre todo un conjunto de problemáticas y también de posibilidades de cambio y autocrítica en el panorama de la Ciencia: *cualquier tipo de conocimiento es un producto social*.

En el caso de la Arqueología, su historiografía o las propias bases de la disciplina –incluyendo la descripción de su objeto (cfr. Criado Boado 2012: 181-2)–, demuestran una *constante proyección y reificación del sujeto moderno a pesar de las diferentes estrategias diseñadas para ocultarlo*. Tomaré las dos arqueologías antagonistas por excelencia, Procesual y Postprocesual, para desarrollar brevemente este punto.

La Nueva Arqueología, por su parte, trata de acogerse a la aparente neutralidad ‘del modelo de racionalidad científica del Positivismo Lógico’ que además, queda traducido en una determinada práctica arqueológica (Vicent García 1991: 32).



*‘Esta interpretación (...) actuará como instancia normativa con respecto a la praxis arqueológica y como instancia justificativa con respecto al contexto social en el que ésta se desenvuelve. Este doble carácter normativo y justificativo (...) es posible en la medida en la que el modelo general de racionalidad científica que le sirve de fundamento nunca es puesto en cuestión.’ (ibídem)*

El Positivismo que caracteriza a la Modernidad nace, como el propio término indica, con el objetivo de generar conocimiento ‘positivo’, esto es, basado en la realidad existente y por tanto, ajena a toda vinculación con el sujeto cognoscente. Para entender esta perspectiva es necesario recordar que es a partir del inicio de la Modernidad (siglos XVII y XVIII) cuando comienza a institucionalizarse la diferenciación entre la naturaleza humana y no humana, ligada a la reconocida oposición entre sujeto y objeto (cfr. Hernando 2002: 18 ss.). Se entiende que cualquier tipo de realidad ajena al sujeto es de por sí objetivable y, por tanto, susceptible de ser destinada al estudio de la Ciencia y la Razón. Pensadores como Comte ya identifican en su trabajo a las ciencias sociales con las naturales; todo ello en un magma de raíz ilustrada que da lugar, a través de figuras como Descartes, Kant o Hegel a la ‘eclosión de la figura moderna del sujeto (...), la armonía entre el sistema de saber y el sistema de poder constitutivos de la modernidad, entre el ser y la razón...’ (Criado Boado 2012: 53). La Arqueología se incorpora a este modelo muy tardíamente, entre los años 60 y 70 del siglo XX, cuando éste ya había sufrido importantes baches que habían sacado a la luz buena parte de sus limitaciones. Pero esto no supuso inconveniente alguno; el hecho queda demostrado en el éxito que a día de hoy, segunda década del siglo XXI, sigue cosechando entre las nuevas generaciones de arqueólogos/as.

Algunos de los principios que defiende el programa de investigación científico de cualquier disciplina que se considere positivista, incluyendo por tanto a la Arqueología Procesual, pueden reducirse a estos dos breves apartados:

- Defensa de una separación entre la teoría y el método. Esto se concreta en la tarea de definir la teoría que mejor se ajuste a las necesidades de la investigación a través de un método considerado *neutro*, por tanto, excluido de cualquier juicio de valor.
- La neutralidad del método ha de contrastarse *empíricamente* (en base una realidad que se entiende como material y visible, y por tanto, observable) y los resultados obtenidos deben servir para elaborar explicaciones y leyes *generales*. En muchos casos, esa contrastación en Arqueología sólo puede realizarse a través de actividades que puedan recuperarse del *presente*. Esto ha llevado a la creación de teorías de corto alcance, tendentes a la generalización y uniformización de la complejidad real.



En el panorama global de la Ciencia ya se habían dado grandes pasos de desconfianza y golpes de relativismo cuando la Arqueología comenzó a renovar su aparato teórico: comenzando por Nietzsche y el peso del *perspectivismo*, que ayuda a tomar conciencia de los múltiples puntos de vista que ofrece una misma realidad, pasando por los trabajos sobre el lenguaje de Wittgenstein<sup>6</sup>, hasta Popper y la introducción del 'Principio de *Falsabilidad*'. En el caso de la Historia también se pierde la certeza en alcanzar una reconstrucción verdadera de los hechos del pasado, que se diluye ante la posibilidad de las múltiples lecturas. La obra de Foucault, como estamos viendo, es clave en ese sentido.

La Arqueología Postprocesual, asociada en muchos casos a la crisis definitiva de la Modernidad, nace en los años 80 en el ámbito anglosajón preocupada por el escaso valor que el sujeto y la subjetividad habían tenido en el desarrollo de la disciplina, fomentando lo que parece un giro copernicano de atención desde el objeto hacia el sujeto. La base de esta transformación es la aceptación de que la relación material que la persona tenga con el mundo depende directamente del modo en que éste se perciba, aceptando por tanto la existencia inherente de modelos de racionalidad alternativos: hay tantas realidades como sujetos. Esta nueva visión no hubiera sido admisible sin los cambios que comenzaban a hacerse cada vez más patentes en la sociedad occidental: el desarrollo de un tipo de identidad basado en una creciente individualidad y consciencia de la diferencia, que '*abre la posibilidad de aplicar nuestra propia experiencia a otras culturas*' (Hernando 2002: 27). Y más allá, el triunfo del neoliberalismo que además, afirma la supremacía de un '*sujeto hedonista y consumista postindustrial*' (Criado Boado 2012: 96), creador de un discurso de saber indiscutiblemente centrado en sus intereses particulares. Intereses creados bajo el auspicio de un determinado discurso de poder global del que depende directamente.

La atención se dirige a la *cultura material*, renovado objeto de la Arqueología que incluye las características simbólicas proyectadas en la forma y en el estilo de los objetos (cfr. Hodder 1982a y 1982b). El seudónimo de Arqueología Interpretativa hace alusión a su interés claro por la Hermenéutica o filosofía del sentido, que identifica los productos del pasado con un *texto* susceptible de ser leído: interpretado y no explicado (*idem* 1988 y 1991). El sujeto presente, es decir, el arqueólogo, se convierte en 'lector' de los productos significativos de un sujeto pretérito. Esto desemboca en una orientación mucho más *individualista* de la investigación, frente a la tendencia globalizadora de la Arqueología Procesual: tanto en el objeto de estudio (el individuo como agente en el pasado) como en su autoría (el arqueólogo como autor en el presente). Esta perspectiva, tal y como se ha evaluado en numerosas ocasiones (cfr. Vicent García 1991: 33; Hernando 1992: 27-

6 Las ideas de Wittgenstein sobre el lenguaje (cfr. Brand 1981) llevan a identificar la cultura –como sistema de signos, ideas, convenciones– como un sistema lingüístico; en definitiva, el resultado de una serie de acuerdos y decisiones conscientes e inconscientes que quedan perpetuadas a través de su constante reproducción. Este tipo de consideraciones no dejan de ser serias contestaciones al método de la ciencia tradicional para el estudio de formaciones culturales.

9; Johnson 2000: 214-6; Fernández Martínez 2006: 31 ss.; Criado Boado 2012: 93-108 y en prensa), ha conducido a un excesivo y peligroso *relativismo* que amenaza con paralizar los esfuerzos teóricos que la Arqueología precisa para alcanzar un conocimiento positivo de las sociedades del pasado. Esto es, para liberarse de cualquier condicionamiento subjetivo. Tanto es así que algunos como Manuel Vicent (1991: 34) afirman: ‘... *si como ocurre a menudo, se identifica el ‘movimiento posmoderno’ con la ‘deconstrucción de la Ilustración’, no creo posible una ‘Arqueología Posmoderna’.*’

Después de este breve repaso, la principal diferencia que puede establecerse entre una arqueología y otra, y que podría determinar todo el aparato teórico consiguiente, se halla en la *aceptación o no de la Razón autónoma de la Ilustración*. Así por un lado,

- una arqueología moderna defiende la neutralidad del conocimiento objetivo estableciendo una separación total entre la realidad estudiada y el sujeto, completamente ajeno a ella. El sujeto, en este caso, se siente libre de cualquier inferencia subjetiva al entender que, como objeto entre otros objetos, puede ser analizado y reducido a una serie de modelos y teorías universales. Aparentemente, huye del sujeto tratando de aislar lo perfectamente empírico y contrastable, olvidando que aquellos principios universales que secundan la contrastación, funcionan también bajo un determinado modelo subjetivo.

Y por otro,

- una supuesta arqueología posmoderna<sup>7</sup> entiende que, al no existir una Razón universal, sólo existen visiones parciales de la realidad: cada una, resultado del contexto social, histórico e ideológico en el que el sujeto se enmarca y, por tanto, perfectamente válidas en su particularidad. La aparente solución está en delimitar debidamente el contexto intencional que dio lugar al objeto, trasladando la práctica hermenéutica del significado a las circunstancias histórico-culturales que lo generaron. Pero hacer de la Hermenéutica un componente fundamental de esta arqueología contextual supone, en palabras de Ian Hodder (1991: 11), nada menos que ‘*a dialectical process of question and answer. Thus the past object and the present subject constitute each other in the hermeneutic process of interpretation*’. Es decir, asumen su incapacidad para escapar de la experiencia subjetiva presente como base sobre la que asentar el sentido pretérito del objeto de estudio.

En ambos casos la Razón queda fundamentada en el contexto de sentido del sujeto, esto es, el *sujeto moderno*: aparentemente incapaz de huir de sí mismo. De este modo se entiende la paradoja de cómo dos propuestas teóricas aparentemente dispares, pueden caer en un mismo error sin una valoración crítica y profunda

<sup>7</sup> Más bien tendría que llamarse ‘arqueología de la crisis de la Modernidad’, ya que parece profundizar aún más en los problemas de la Modernidad sin aportar solución alguna.

de sus bases. Estas bases filosóficas son las mismas en uno y otro caso, por tanto, las que caracterizan a la Modernidad: el sujeto crea el objeto, es decir, determina *cómo se entiende* el objeto. Además, ambas universalizan el sujeto presente, luego trasladan los valores y normas de acción y pensamiento del presente al pasado. Felipe Criado (2012: 51) lo explica de esta manera:

*‘...la experiencia moderna se concreta en la emergencia de un principio de racionalidad nuevo vinculado inexorablemente a un principio de subjetividad también específico. A juicio de muchos (...) los problemas de la modernidad son inherentes a la interdependencia de esos dos principios y derivan de la fundamentación subjetiva de la racionalidad que ello implica. Interesa destacar que los dos principios anteriores se han conservado a lo largo de los tiempos modernos de una forma u otra, incluso a través de alternativas que pretendían negarlos o invertirlos.’*

Seguir defendiendo una Arqueología enraizada en la Modernidad significa, entre otras muchas cosas, seguir manteniendo figuras, mecanismos y conceptos actuales a la hora de construir narrativas sobre el pasado. En este trabajo es importante tener en cuenta que muchos de los dualismos que nos son familiares, tales como el de naturaleza:cultura, sujeto:objeto, humano:no humano, cuerpo:mente, habrán de ser analizados y contestados convenientemente con el fin de descargarlos de cualquier connotación que pueda ser exclusiva de la Modernidad.

Lo mismo sucede con el uso indiscriminado de ciertos conceptos; el más destacado, el concepto de ‘individuo’, prototipo del ideal de sujeto moderno: agente, autónomo, independiente y único. Según Criado (*ibídem*: 52), el modelo de persona ‘que necesitó el orden burgués’ y el ‘tipo de individuo que requiere la democracia capitalista’. Criticado por un buen número de significativos trabajos (cfr. Elias 1990 [1939]; Foucault 1972 [1969] y 1990 [1981]; Strathern 1988 y 1996; Bloch 1988; Thomas 1989 y 2004; Bird-David 1999; Hernando 2012a), el concepto ha sido en muchos casos prudentemente sustituido por ‘sujeto’. A veces se ha tratado de definir un significado paralelo para el mismo término (en la manera que lo hace Meskell 1996, 1998a y 1998b), pero no por ello ha perdido sus connotaciones ni ha ganado neutralidad. En este trabajo utilizaré el término ‘persona’ como alternativa: por un lado, (1) porque reconozco en este término una opción que huye definitivamente del concepto de *sujeto trascendental* y se acerca mejor a la realidad de un pasado en el que seguramente no podríamos encontrar individuos agentes o sujetos ‘arrojados’, pero sí hallaríamos personas (González Ruibal 2006: 238-9). Esto necesita, por otro lado, una aclaración adicional: (2) la persona, bajo la perspectiva que defiende este trabajo, ha de entenderse como un núcleo de partida, ‘*a point*’ en palabras de Criado (2001b: 128), ‘*in a space fractured by power relations and refitted by knowledge conditions*’. Esto es, un objeto en sí mismo (de identidad cambiante, difusa, pre-individual) sobre el que elaborar una auténtica Arqueología Crítica.

Aquí también podría englobarse, como defiende este trabajo, el concepto de ‘cuerpo’: asimismo trasladado en su versión ‘moderna’, esto es, abstraído, cosificado, deshumanizado (cfr. Giddens 1997 [1991]). Seguir sosteniendo este tipo de concepciones como falsamente neutras, significa continuar construyendo un discurso fragmentado como el que la Modernidad preconiza.

### 3. BASE ESTRUCTURAL

Este tipo de peligros fueron ya reconocidos durante los primeros pasos del Estructuralismo en los años 50 y 60; la primera corriente teórica que se propuso –curiosamente desde bases positivistas– buscar soluciones reales a las contradicciones de corrientes funcionalistas o evolucionistas. Inspirado en la lingüística estructural de Ferdinand de Saussure, Claude Lévi-Strauss toma de la Semiología, o ciencia de los signos, las bases para desarrollar el Estructuralismo en el campo de la Antropología (cfr. Tilley 1990a y Pardo 2001): del mismo modo que existe un sistema que da coherencia a los signos lingüísticos en la construcción del lenguaje, también los fenómenos humanos funcionan bajo un código lógico que da forma a una determinada formación cultural. De este modo, una de las modificaciones más interesantes y revolucionarias que propone este autor frente a los postulados tradicionales, es la sustitución del objeto empírico por la *estructura* como tema principal de análisis, basándose también en los postulados de Durkheim, Marx y Freud entre otros: las estructuras de conocimiento generan y dan sentido a las relaciones y acciones sociales, y no a la inversa (Fernández Martínez 2000: 284). Sin dejar de lado el método de la ciencia positiva, traslada el centro de atención hacia las bases profundas del pensamiento, entendiendo que son éstas las que dan lugar a las diferentes expresiones culturales que, ahora sí, documenta el método empírico. Esta perspectiva es fundamental para la Arqueología: porque (1) *limita el exceso de subjetividad* que supondría basar la interpretación en un método enteramente intuitivo, y porque (2) por primera vez se establece la *caracterización de las bases filosóficas occidentales* y, por tanto, su separación de otros modelos ajenos a éstas (cfr. Lévi-Strauss 1990 [1973]). Por otro lado, y no menos importante, (3) el Estructuralismo es capaz de *reconciliar la base ideacional de una cultura y sus productos materiales*; ya que se entiende que antes de actuar es necesario pensar (Lévi-Strauss 1972 [1966] cit. por Criado Boado 2012: 255; Lévi-Strauss 1988 [1962]: 382).

El Estructuralismo parte de la base de que todo aquello que expresa la cultura en superficie no es más que el reflejo de una serie de mecanismos fijos que se hallan en profundidad. De este modo, la labor del investigador se centra en descifrar los códigos ocultos de significado que subyacen a cualquier práctica social que pueda documentarse empíricamente. Esta tarea deja de ser meramente descriptiva para adoptar un tono *explicativo*. El Estructuralismo se convierte en un método de análisis

global que desplaza el detalle centrándose en los procesos que subyacen, esto es, los mecanismos que hacen coherente cualquier sistema semiótico. En palabras de Lévi-Strauss (1988 [1962]: 357), *‘el fin último de las ciencias humanas no es constituir al hombre, sino disolverlo’*. De esta manera, el sentido la cultura o la acción humana no dependen directamente del sujeto, entendido por la filosofía Moderna como sujeto trascendental, sino de la *estructura*: es decir, de la mente humana en sentido *ideal*, pero ligada intrínsecamente al producto *material* y además, liberada de cualquier límite contextual. En palabras de Deleuze (1982: 570), la estructura constituye *‘el subsuelo para todos los suelos de lo real y para todos los cielos de la imaginación’*.

El sujeto individual queda, por tanto, desplazado. Pero en contra del mensaje que se ha generalizado –la ‘muerte’ del sujeto– entre los detractores de esta corriente teórica, éste no ha sido simplemente anulado, sino despojado de cualquier atuendo cultural o contextual para poder ser tomado como entidad de análisis en sí; ‘punto de partida’, como decíamos más arriba. Se convierte, por ende, en objeto de investigación empírico a partir de sus bases constitutivas más profundas: las estructuras de pensamiento. Se acaba con el *‘modelo de Hombre creado por la filosofía occidental y transformado por nuestra cultura en prototipo universal de todo ser humano’* (Criado Boado 2012: 239).

No es posible negar, por otra parte, que el método desarrollado por Lévi-Strauss fundó sus bases en el positivismo –con el peligro que esto conlleva (*vid. supra*)– y que además recibió la influencia de la Hermenéutica y Fenomenología de Mauss y Merleau-Ponty: es decir, entendía que el modo de alcanzar el sentido original, la coherencia interna de las prácticas sociales de una determinada cultura, estaba precisamente en la *intuición*. Pero la introducción del concepto de *estructura* trataba de establecer límites firmes a la subjetividad en el estudio de la sociedad y la cultura, evitando el posible desbordamiento del sentido del sujeto presente/moderno en el sentido del sujeto pasado/no-moderno (*idem* 2000: 280). Esta cita del autor es muy iluminadora en ese sentido:

*‘...la lengua no estriba, ni en la razón analítica de los antiguos gramáticos, ni en la dialéctica constituida de la lingüística estructural, ni en la dialéctica constituyente de la praxis individual (...) puesto que las tres se superponen. La lingüística nos pone en presencia de un ser dialéctico y totalizante, pero exterior (no inferior) a la conciencia y a la voluntad. (...) la lengua es una razón humana que tiene sus razones, y que el hombre no conoce’* (Lévi-Strauss 1988 [1962]: 365)

Traducido al lenguaje antropológico, esto significa que la cultura está conformada por una serie de códigos que hacen posible su coherencia interna y el intercambio lógico de mensajes, acciones o dinámicas de comportamiento. Es la naturaleza de esos códigos lo que Lévi-Strauss se afanó por determinar. Pero a pesar de sus fructíferas indagaciones acerca de patrones de racionalidad en sociedades

alejadas del referente occidental, nunca se propuso completar una Historia total del pensamiento o explicar las diferencias entre unos modelos y otros. El propio concepto de *estructura* subordina la diacronía histórica al estatismo de un único sistema sincrónico (Fernández Martínez 2000: 286). Aún así, la propuesta no deja de ser, en definitiva, profundamente *arqueológica*, como se deduce especialmente del proyecto de investigación sobre Arqueología del Paisaje que inició en España Felipe Criado (cfr. 1989, 1991 y 1993a), y que resume este comentario a la obra de Lévi-Strauss (*idem* 2000: 278):

*'LS, which proposed that the emergence of monumentality did not only represent the domestication of nature and the artificialisation of the landscape, but also the domestication of pensée sauvage (...) I therefore finally proposed the need for pre-historising LS' project, and creating an archaeology of ways of thinking, complementary to more developed social archaeology'.*

Puede sernos útil la metáfora del método de excavación arqueológico, como ya lo hiciera Foucault, para evocar cómo el investigador profundiza en las estructuras de la cultura para entender su dinámica interna. La búsqueda de códigos de funcionamiento de un grupo humano por parte de un antropólogo estructural se asemeja al trabajo que el arqueólogo realiza en busca de los restos materiales de una sociedad o cultura concretas. Pero también podemos entender la *Arqueo-logía* como la disciplina que trata de llegar a la '*lógica antigua*' o los patrones de racionalidad o pensamiento que configuraron una determinada visión de la realidad en el pasado y proseguir la tarea inacabada de Lévi-Strauss: el '*estudio de la historicidad del pensamiento*' humano (*idem* 2012: 195-7 y 296; cfr. también Karlsson 1998: 207 y 211). Esto, adaptado a la ontología arqueológica, significa abrir todo un campo de acción dirigido a cuestiones tan poco 'arqueológicas' en términos tradicionales como, por ejemplo, la que este trabajo plantea: la de *hacer una arqueología del concepto 'cuerpo' y de los modelos de corporalidad prehistóricos*.

Ahora bien, el Estructuralismo levistraussiano supone una trampa para las limitaciones del método arqueológico: incapaz de recuperar el contexto lingüístico original, necesario para situar 'históricamente' una determinada forma de pensamiento, y a la postre, un tipo de realidad social<sup>8</sup>. De ahí la suspicacia en identificar el registro arqueológico con '*un texto en espera de ser leído*' (Tilley 1990a: 65); como si el significado pretérito fuera a aparecer ante nuestros ojos 'traducido' en nuestros propios términos. Esto no es más que una vuelta al esencialismo que, como vimos, la Nueva Arqueología y buena parte de las arqueologías postprocesuales

---

8 La aplicación de las bases estructuralistas al campo de la Arqueología, supone como vemos, la necesaria contextualización de unas formas de pensamiento que en origen, nunca nacieron con vocación histórica (cfr. Lévi-Strauss 1988 [1962]: 380). El trabajo de Criado y Hernando ejemplifican el esfuerzo por adaptar unos principios demasiado estáticos a realidades socioculturales dinámicas y complejas: las formas de pensamiento *levistraussianas* se traducen en modos de racionalidad, tipos de identidad y contextos sociales, económicos y políticos más o menos concretos.



pasan por alto: el texto no se lee, sino que se *interpreta* (o debería interpretarse respetando su horizonte cultural y lingüístico) (cfr. Eco 1992: 125). Esto vuelve a incidir en la urgente necesidad de *limitar la interpretación*, so peligro de caer en las redes del subjetivismo y del relativismo extremos, principales recursos legitimadores del sistema occidental y moderno en el campo de la práctica arqueológica.

El registro puede aparecer ante nosotros como un conjunto de signos, pero...

*‘Es la convención lo único que puede frenar el recorrido ilimitado del universo semántico, lo único que puede interrumpir la constatación derivada del significante en pos del significado (...) sólo conociendo la convención se puede interpretar el significado de un signo’* (Pardo 2001: 46-7)

...sin la cual caeríamos en la indeterminación infinita del *círculo hermenéutico*.

Que las bases estructuralistas hayan sido introducidas en el ámbito teórico de la Arqueología teniendo tantos límites de aplicación, sólo es comprensible tras la revisión (que no sustitución) del Post-estructuralismo. Éste no puede considerarse un marco teórico en sí, sino el resultado del trabajo de diferentes autores (Foucault, Deleuze, Lacan, Derrida...) que remodelaron y completaron algunos de los puntos más ‘rígidos’ del planteamiento de Lévi-Strauss (cfr. Bapty y Yates 1990). Entre los aspectos que más interesan a la Arqueología está la superación de la barrera *logocéntrica* del método estructuralista: la preeminencia que se otorga a los pensamientos e ideas por encima de la materia y los objetos, anteponiendo el texto o el discurso a los hechos mismos. Roland Barthes, que anticipa estas consideraciones, es el primero en desviar el interés sobre el texto a otros aspectos de la cultura (no sólo la premoderna). En su obra *Mitologías* (2003 [1957]), realiza un análisis semiológico de lo cotidiano y traslada el Estructuralismo clásico al ámbito moderno y a otros sistemas de signos más allá del lenguaje: el cómic, la fotografía, el cine, los coches, la moda, etc. Además, Barthes trata de completar el ahistoricismo de la *estructura* equiparando Mito e Historia bajo una misma naturaleza diacrónica. Posteriormente, sobre todo con Foucault (1972 [1969]), la Historia deja de entenderse como un proceso lineal y ordenado a través de estadios de progreso y creciente complejidad, y se defiende el estudio de cada momento histórico en su propio contexto particular. Todas estas ideas llaman la atención de la Arqueología, que se descubre como generadora y perpetuadora de modelos de significación ideológica. La relación entre pasado y presente comienza a ser más ‘respetuosa’, esto es, comienzan a considerarse los límites entre pasado y presente, y se buscan medios precisos para no sobrepasarlos. La cultura material se entiende como un objeto de discurso cuyo significado queda traducido en otro tipo de *materialidad*; una producción, más que una abstracción que sólo ocurra en el pensamiento. Chris Tilley (1990b: 296-7) lo explica de esta manera aludiendo al trabajo de Michel Foucault: *‘Discourses to Foucault are not documents to be interpreted which finally reveal their inner meaning, but monuments to be described’*. Y más adelante continúa:



*'The materiality of the statement does not simply refer to the fact that it has real material effects in the form of 'concrete' utterances or graphic marks on a page. It also means that statements as valued or serious speech acts tend to be copied, repeated, disseminated and commented upon.'*

Pero la renovación post-estructuralista, motivada en cierto modo por el impulso de corrientes posmodernas, termina perdiendo la poca confianza que se tenía en alcanzar un conocimiento objetivo de los discursos y dinámicas sociales. El método deconstructivo de Derrida, por poner un ejemplo, lleva al autor a la difícil conclusión de ver como imposible el acceso al significado original de cualquier sistema de signos; estructuralmente arbitrarios y carentes de lógica o coherencia: no hay nada más allá del texto, únicamente, otros textos (cfr. Smith 2000: 129-32 y Johnson 2000: 203). En muchos casos, se abre un periodo de indefinición y multivocalidad que más arriba se ha tildado como peligroso y paralizante. Pero lejos de sucumbir, es necesario hallar soluciones.

Partimos, por tanto, de la base de que todo es *interpretación*. La realidad se piensa, se comprende y se interpreta. Pero, como apunta Eco (1992: 17), *'admitir que la única decisión le corresponde al intérprete tiene, en la historia del pensamiento, un nombre: idealismo mágico'*; se necesitan puntos de apoyo, condiciones de interacción entre el intérprete y aquello que interpreta. Si aceptamos que la cultura material está constituida de forma significativa en relación a unos intereses sociales que responden a una determinada ideología de poder, llegar a su estructura significa desvelar lo que yace por debajo de lo observable, pero teniendo en cuenta el *contexto* temporal y espacial. La Arqueología no puede llegar al horizonte lingüístico<sup>9</sup> que sirve para contener el *círculo hermenéutico*, porque carece de los sujetos que lo reprodujeron, pero sí le es posible alcanzar las herramientas racionales que configuraron una realidad social y cultural concreta. Sólo nos queda, por tanto, contextualizar la interpretación: *actuar objetivamente (razón) sobre las subjetividades (interpretación) del pasado*. Esto es lo que Criado (2012: 177 ss.) entiende como *'tercera vía'*: situada entre el positivismo y la hermenéutica, entre el objetivismo y el subjetivismo.

La interpretación en Arqueología es, según este autor, una operación intelectual que ha de contar con tres puntos o bases de acción: el objeto que se interpreta (el sentido del objeto), el horizonte de subjetividad pasado (el sentido con el que el sujeto pretérito creó tal objeto) y el horizonte de subjetividad actual (la intención del sujeto presente para con el objeto y el sujeto que lo ideó). Esto rompe de alguna manera con cualquier tipo de idealismo que sugiera que la interpretación de un

<sup>9</sup> Esta idea caracteriza la filosofía del lenguaje de Gadamer en *Verdad y método*, quien propone que la comunicación entre dos conciencias diferentes se realiza a partir de la 'unificación de sus horizontes' o de dirigir 'la mirada en una misma dirección', basándose en el carácter universalmente lingüístico de la experiencia humana (Ricoeur 2002 [1986]: 93-4; Vattimo 2002 [1980]: 38-9 y 45-7). En el caso de la Arqueología, esto significa asumir una postura relacional y algo relativa por la que la distancia entre pasado y presente deba ser tomada en cuenta (cfr. Criado Boado 2000: 279 y en prensa).

discurso o un hecho pertenece en última instancia al intérprete (volviendo a Eco (1992: 29 ss.)). Más bien se crea un conjunto dinámico de distancias-recorridos-relaciones significativas: (1) la distancia real que separa no sólo al sujeto que actúa y el producto material de su acción, (2) la que también existe entre dicho producto y el horizonte de subjetividad actual desde el que se interpreta, y (3) entre los horizontes subjetivos, presente y pretérito, que participan en ese “diálogo” interpretativo. La primera vía, recordando el apartado anterior, niega el papel de la subjetividad actual y pretérita a través de la eliminación de cualquier sentido metapositivo/metafísico –no hay nada más allá de la apariencia empírica– de la cultura material. La segunda vía, por otro lado, vuelve a olvidarse de las limitaciones subjetivas presentes y pasadas extradesarrollando el papel del sujeto interpretante. En ambos casos, el camino se ve negativamente coartado por la completa subjetivación de la razón o la preconización de la Razón moderna. Una ‘tercera vía’ consistiría en la inclusión contextual de las dos subjetividades participantes en ese diálogo hermenéutico: la posibilidad de definir su funcionamiento de manera objetiva, esto es, a través de la compatibilidad estructural entre códigos que defiende el método estructuralista (Criado Boado 2012: 231-2). La tarea ya no desemboca en un círculo sin fin, sino en el cotejamiento objetivo de distintos modelos de racionalidad, cada uno real y verdadero en sí mismo. Sólo de esta manera es posible superar la difícil solución que propone la Hermenéutica para poder llegar al sentido del texto, esto es, igualar los horizontes subjetivos del autor y de aquél que interpreta. Sólo así ambas perspectivas pueden contraponerse en pie de igualdad.

Esta propuesta entiende que todos los productos culturales que deriven de un mismo contexto social y cultural, estarán pensados bajo unos mismos parámetros de sentido que les hace coherentes entre sí en términos estructurales. Esto significa que podrán ser relacionados y comparados para poder descifrar una misma lógica compartida. El registro arqueológico es producto de una interpretación social de la realidad en un contexto particular, es decir, de una lógica de pensamiento concreta susceptible de ser reconocida, en este caso, a través de una *metodología eminentemente formal* (ibídem: 265 ss.). Criado propone acceder a la lógica de las formas de la acción social a través de modelos de representación de la realidad que giran en torno a dos ejes: el tiempo y el espacio. En concreto se centra en el análisis de la *visibilidad de las formas*, entendiendo que ‘*todo lo visible es simbólico*’ y que ‘*la racionalidad de una determinada formación económico-social determina qué rasgos de ese grupo serán visibles o invisibles*’ (ibídem: 267 y 237). Esto es, trata de hacer de la visibilidad y forma del registro arqueológico un recurso interpretativo partiendo de que distintas formas de visibilización se corresponderán con diferentes tipos de racionalidad<sup>10</sup>. La labor hermenéutica se centra entonces en buscar un patrón formal recurrente, más allá incluso de hacerlo sobre un mismo ámbito de la cultura,

10 Consultar también a este respecto la tesis doctoral de Pilar Prieto Martínez (1998), en la que la autora establece una conexión entre modelos de racionalidad y estilos decorativos cerámicos, entendidos como patrones de regularidad espacial y visual que materializan un determinado sistema de poder (cfr. también Cobas et al. 1998).

sino contrastándolo sobre varios al mismo tiempo. El resultado es una forma de interpretación *débil* –carente de un componente subjetivo significativo– que alcanza un modelo estructural ideal, caracterizador de una cultura y un contexto concretos<sup>11</sup>. A esta labor se le suma un trabajo de contextualización basado en la interdependencia multidisciplinar que la Arqueología comparte con otras disciplinas como la Antropología o la Sociología. De ellas se toman los patrones de referencia necesarios para contrarrestar el silencio del registro y contextualizar una labor interpretativa que ahora sí puede considerarse *fuerte*, o cargada de un aporte mayor de subjetividad. Aún así, el proceso completo se convierte en un *modelo de interpretación objetivable y contrastable*, a tenor de las ventajas de la base estructuralista: existe un verdadero intento de acercamiento al horizonte subjetivo original sin la contaminación del sujeto presente, ya que si bien esos modelos no pueden ser nunca los originarios, ‘*están más próximos a la otredad prehistórica que a la racionalidad occidental moderna*’ (*ibidem*: 301).

La utilización de modelos generales de la Antropología como marco sobre el que contextualizar la labor interpretativa del arqueólogo no es algo nuevo (cfr. Hodder 1982b), pero no pudo hacerse de un modo positivo y contrastable hasta que el Estructuralismo impuso ciertos límites al sujeto de la Fenomenología. El trabajo de Criado, así como el de González Ruibal (2003 y 2006-2007) y Hernando (1997, 1999b y 2002), se basan en la recurrencia estructural para tratar de llegar a la subjetividad del Otro prehistórico. En el caso de esta última autora, tal y como desarrollaré en el capítulo siguiente, su trabajo se fundamenta en la interrelación que existe entre el nivel de complejidad socioeconómica y el tipo de identidad que se desarrolla en un grupo humano. Es decir, parte de la base de que existe un vínculo estructural entre las herramientas de control material del mundo –definidas por el grado de complejidad socioeconómica– y el tipo de relación que se establezca entre la persona-grupo y la realidad en la que viva inmersa (*idem* 2002: 45-6 y 56). El tipo de dinámica social y económica, unido al modo de comunicación y representación de la realidad predominantes –basado en los esquemas de la oralidad o en la escritura–, crean una serie de modelos abstractos susceptibles de ser rastreados en la literatura antropológica. La lectura y análisis de trabajos antropológicos, sociológicos e históricos, que también defiende este trabajo, queda así justificada y dispuesta para su contrastación (en la medida de lo posible). Contrariamente al objeto último del trabajo de Criado, la obra de Hernando pretende ser ante todo teórica (cfr. *ibidem*: 107), y trabajar íntegramente sobre los fenómenos ideacionales del registro material. Ahora bien, ambos parten de la materialidad de base –sujeta a un método concreto en el caso de Criado– que resulta de la acción pretérita y que se entiende, guarda una relación estructural con los procesos sociales de construcción de la realidad.

---

11 Criado (2012: capítulo 6) se basa en las formas de pensamiento y modelos socioculturales que definieron Lévi-Strauss y Clastres para referenciar aquellos que pudieron funcionar en la Prehistoria: ‘*racionalidad salvaje*’ y ‘*domesticada*’, ‘*sociedad indivisa*’ y ‘*dividida*’.

#### 4. ESTRUCTURA MULTIDIMENSIONAL-TRANSVERSAL

Partiendo del concepto de *estructura*, y tras muchos trabajos derivados de la primera referencia que hicieron Durkheim y Lévi-Strauss del mismo en el ámbito de la cultura, son varios los aspectos que interesan a la disciplina arqueológica y a este trabajo en concreto. Aspectos que escapan del planteamiento original y que tratan de incluir el concepto en visiones mucho más complejas y dinámicas de la sociedad. Algunas han sido apuntadas en el apartado anterior como resultado de su adaptación a un proyecto arqueológico irremediabilmente post-estructuralista.

En concreto quisiera detenerme en tres aspectos que darán forma a los tres subapartados de este punto: en primer lugar, (1) la reacción ante la dualidad ideal:material, que considero fundamental en la práctica y teoría arqueológicas. En segundo lugar, (2) algunos comentarios acerca del clásico problema de la relación entre sociedad e individuo desde algunos de los postulados de la Teoría de la Complejidad y otros modelos teóricos. Y en último lugar, (3) una pequeña síntesis sobre estructura, historicidad y cambio, y la posibilidad de trabajar sobre una temporalidad 'no lineal'. Todos estos aspectos nacen, como digo, de una reflexión profunda sobre los postulados del Estructuralismo así como de las reacciones y revisiones posteriores del Post-estructuralismo. Intentos, todos ellos, por recuperar y comprender de la manera más completa posible las dinámicas sociales y culturales humanas.

##### 4.1. ESTRUCTURA Y PRÁCTICA. RESCATAR LA MATERIALIDAD A TRAVÉS DE LA DIMENSIÓN SOMÁTICA

La realidad social, según hemos visto, debe entenderse como el producto de la conjunción de aspectos ideacionales y materiales. Si admitimos que nuestras acciones se hallan ordenadas bajo códigos de significación correspondientes a unas determinadas categorías mentales, aceptamos que nuestros actos y discursos guardan coherencia con el conjunto del sistema organizativo, simbólico y socioeconómico que da forma a un determinado orden cultural. Este planteamiento sugiere poder superar finalmente el antiguo problema de la dualidad idea:materia, y no subordinar ni priorizar un polo sobre el otro como si de una relación de causalidad se tratase.

Es difícil no admitir la fuerte carga ideacional que contiene un planteamiento como éste, sobre todo cuando se considera que, estando los actos sujetos al entendimiento del intérprete, son los modelos de racionalidad los únicos elementos potencialmente objetivables. La realidad se entiende, bajo este punto de vista, como un constructo ideal (real sólo en nuestra mente) que sólo posteriormente es filtrado por categorías mentales (estructurado) para ser producido y actuado: lo real no preexiste a la acción interpretativa, sino que está estructuralmente inmerso en la razón o el espíritu humanos (*mind*) (cfr. Vattimo 1995: 42 cit. por Criado Boado 2012: 235). Es por ello necesaria la multiplicación de esfuerzos por devolver la atención a lo materialmente reproducido, pero no como resultado o punto

de llegada, sino como intrínsecamente imbricado en los procesos mentales y en definitiva, existenciales u ontológicos del *ser-en-el-mundo*. Este pequeño apartado representa una llamada de atención sobre *las condiciones materiales de la existencia*, una vez enfatizada la importancia de la dimensión subjetiva (y los modelos creados para su correcta objetivación).

Merece la pena detenerse en los autores que han tratado de hacer de la *estructura* un concepto más abierto, en el sentido de poder contemplarlo en funcionamiento: como un elemento dinámico, y no como una categoría abstracta y alejada de su traducción práctica. En este sentido destaca el trabajo de Pierre Bourdieu (2003 [1977]), esencial para comprender la relación dialéctica entre las estructuras en las que los agentes se insertan a través de la propia reproducción de las mismas (*praxis*). Esto ayuda a explicar la idea con la que comienza este apartado: la *estructura* define el esquema (*habitus*) sobre el que se generan una serie de disposiciones interiorizadas e inconscientes, pero perfectamente naturalizadas, que determinan nuestra percepción y acción sobre el mundo. En este sentido, Bourdieu invita indirectamente a la contextualización y vocación histórica de la estructura (*doxa*); proyecto que completará y desarrollará la Teoría de la Estructuración de Anthony Giddens: la estructura se crea y se reproduce únicamente a través de la *práctica*, lo que determina también su transformación y orientación futura (*ibídem*: 73-6). La reproducción que posibilita la existencia de la *estructura* se realiza a través de la *incorporación* de la misma, esto es, de su traducción material. El flujo entre lo ideal –subjetivamente creado– y lo material –objetivamente reproducido– es constante e infinito: la representación de la realidad es, en sí, un aspecto más de las prácticas de los agentes. Un proceso que es clave para entender la perspectiva de este trabajo y que invita a una consideración altamente corporeizada de la subjetividad o modo de ser persona en la Prehistoria<sup>12</sup> (en contra de aproximaciones altamente ideacionales propias, sin duda, de la fuerte tradición racionalista del pensamiento y la ciencia occidental modernos): *la práctica social persigue una lógica que, antes de convertirse en una representación mental, se haya directamente traducida en efectos corporales; es un habitus corporeizado*.

*‘La doxa originaria es esa relación de adhesión inmediata que se establece en la práctica entre un habitus y el campo al cual está acordado, esa experiencia del mundo como algo que se da por sentado y que el sentido práctico procura (...) La hexis corporal es la mitología política realizada, incorporada, vuelta disposición permanente, manera perdurable de estar, de hablar, de caminar, y, por ende, de sentir y de pensar. La oposición entre lo masculino y lo femenino se realiza en la manera de estar, de llevar el cuerpo...’ (idem 2007 [1980]: 111 y 113)*

---

12 Que no excluye, por supuesto, a los modos de ser persona actuales. Aún así, este trabajo concreto enfatiza el valor de lo corporal en la construcción y actualización de la persona en sociedades sin escritura, esto es, sin el gran peso de lo conceptual-mental que, ligado a procesos de alta individualización, acompaña al cuadro ontológico de la sociedad moderna en Occidente.

Bourdieu cree necesario centrarse en la relación práctica con el mundo: escapar al esencialismo de la *estructura* al que el objetivismo conduce necesariamente cuando la concibe como una realidad fundada fuera de la historia del individuo y la sociedad. Y por tanto, abrir su consideración al ámbito histórico (*habitus*) y pensarla como estructura estructurada y estructurante, generadora de prácticas y representaciones. Cualquier institución,

*‘sólo está completa y es completamente viable si se objetiva duraderamente, no sólo en las cosas, es decir en la lógica que trasciende a los agentes singulares (...) sino también en los cuerpos, es decir en las disposiciones duraderas para reconocer y efectuar las exigencias inmanentes a ese campo’ (ibídem: 94)*

Siguiendo por esta misma línea, tal y como Tilley recordaba del trabajo de Foucault (*vid. supra*), la subjetividad del discurso se hace también materia, y es reproducido, imitado y extendido a través de las dinámicas sociales. A este respecto destaca, por poner un ejemplo, el trabajo de Jean P. Warnier en África y la aproximación que realiza sobre la dimensión física del poder en las monarquías camerunesas. Partiendo de los postulados de la obra de Foucault, entiende que todo poder implica al cuerpo, y que los recursos disciplinarios para su interiorización están en la *materialidad* de la escuela, el hospital, la ciudad, etc. (Warnier 2008: 96). La subjetividad del soberano se concibe como extensión de su poder; como un artefacto a su servicio que a su vez, sirve como modelo de implementación de unas determinadas ‘técnicas del yo’ impuestas a la sociedad (*ibídem*: 98). Aunque más adelante volverá a hacerse referencia a este trabajo, es interesante observar cómo la intersección entre la idea y la materia, lo subjetivo y lo objetivo, han sido exploradas en el terreno de las ciencias humanas bajo diferentes perspectivas. Quizá el caso del poder, observado desde una perspectiva *foucaultiana*, sea el más desarrollado hasta el momento.

El ejemplo de Warnier trae a colación los intentos que, desde la Antropología –aunque bebiendo en todo momento de la Filosofía– se han realizado por superar la dualidad cartesiana objeto:sujeto en los estudios sobre el ser humano y los procesos sociales. Tal y como fue desarrollado en el capítulo anterior –en concreto, en lo referido a la dualidad cuerpo:razón entendida por las ciencias humanas–, el término de *embodiment* no sólo recupera la dimensión corporal como condición existencial sino como fuente de subjetividad y soporte intersubjetivo de experiencia (Csordas 1999: 181). El sujeto, volviendo al ejemplo, se convierte en sujeto *encorporado*, más que en el sujeto consciente del *cogito* cartesiano (Warnier 2008: 102). Podría decirse que se trata, además, de una recuperación del sentido fenomenológico que comenzó a desarrollar Edmund Husserl y continuó Martin Heidegger y Merleau-Ponty, en el que el sujeto no puede entenderse como algo ‘despojado’ al que haya que añadirle un objeto (tantas veces identificado con el cuerpo), sino como un todo integrado.



Me gustaría, por tanto, tomar de la Fenomenología aquellos principios que invitan a una mayor consideración del aspecto práctico y experimental de los modos de ser y prácticas sociales: volver de nuevo al *fenómeno*. Recuperar una Fenomenología ‘bien entendida’ que ha acompañado las transformaciones del Post-estructuralismo y por tanto, conoce bien los límites de la interpretación y el peligro de caer en un subjetivismo esencialista. No se trata, por tanto, de adoptar la Fenomenología como método hermenéutico, ni siquiera aceptar una supuesta continuidad *material* (sensible) entre el sujeto que interpreta y aquél que es interpretado (cfr. Tilley 1994). Sino de devolver la importancia a la experiencia del mundo como objeto de análisis en sí (cfr. González Ruibal 2006), y además, inyectarle una dosis de base ontológica: entendiendo que una herramienta, un muro, el tiempo o el cuerpo no son objetos ‘arrojados’, preexistentes, posteriormente decorados, adornados, pensados o llenados de vida. Sino que *son* por la experiencia y relación material que tenemos con ellos. De este modo sí es posible entender, por ejemplo, la no distinción entre objetos animados e inanimados entre algunas comunidades, o atender a un tipo de subjetividad basada fundamentalmente en su dimensión *somática* (no racional). Porque en estos ejemplos no se parte de la existencia de un concepto ideal de lo animado, lo inanimado o del cuerpo, sino que su *ser-ahí* se actualiza en la acción y en la práctica. Esto rompe de alguna manera con la supeditación del objeto (o la realidad) a un sujeto pensante: creador de conceptos y realidades ideales. Contrariamente al idealismo de Descartes o Kant, Merleau-Ponty (1975 [1945]: 19) entiende que la racionalidad ‘*se mide con las experiencias en las que se revela. No es Espíritu absoluto ni mundo en sentido realista*’. La Fenomenología no espera explicar el mundo si no es a través de su ‘*facticidad*’. No se trata, por tanto, de un análisis sino de una *descripción* directa de la experiencia, sin llegar a ‘*su génesis psicológica ni sus explicaciones causales*’ (ibídem: 7).

*‘Mi cuerpo no es una suma de órganos yuxtapuestos, sino un sistema sinérgico cuyas funciones se recogen y vinculan en el movimiento general del ser-en-el-mundo, en cuanto que es figura estable de la existencia (...) Mi cuerpo es la textura común de todos los objetos y es (...) el instrumento general de mi ‘comprensión.’ (ibídem: 249-50)*

Según Heidegger, el sujeto (trascendental) no puede ser ni el principio ni el fin: no se trata de acceder únicamente a la experiencia y comprensión que el sujeto tiene de su mundo, sino también, a los fenómenos que forman parte de ese mundo (Karlsson 1998: 196-8). En esta línea se desenvuelve la llamativa vuelta a la materialidad que defienden disciplinas como la Antropología o la Arqueología, influenciadas por la ya mencionada Teoría Simétrica. Orientado a devolver la importancia a las condiciones materiales que rodean la existencia, este enfoque recupera la *importancia de la experiencia somática por encima de la reflexión racional*. De este modo desplaza al sujeto pensante, constructo de nuestra tradición filosófica occidental, pero evita ensalzar al objeto percibido (lo que volvería a reconstruir el binomio clásico); los equipara, en definitiva, centrando la existencia de uno y otro



en la propia *experiencia* de la percepción (*ibídem*: 44). En Arqueología, volver a la materialidad no significa, por tanto, quedarse en el registro sino examinar las condiciones materiales que se hallan inmersas en la propia estructuración de la práctica social (Barrett 2001: 152-3).

Una mayor consideración de la experiencia y práctica material de la realidad y los modos de *ser-en-el-mundo*, añade visos de inmediatez y materialidad a enfoques demasiado centrados en aspectos ideacionales. Esto, además, resta protagonismo al sujeto trascendental, abriendo la puerta a otras consideraciones menos antropocéntricas o abiertas a otros horizontes ontológicos. Como defienden González Ruibal, Hernando y Politis (2011: 2), regresar a la materialidad hace volver los ojos a la *ontología*, dado que, en cualquier caso, se están cuestionando no sólo las bases de nuestra epistemología (la relación entre idea y materia, estructura y práctica) sino los propios fundamentos del ser y la realidad. Es el caso, por ejemplo, del trabajo de Alberti y Marshall (2009) sobre la cerámica zoomorfa del primer milenio d.C. en el noroeste argentino: según estos autores la *agencia* no puede atribuírse al sujeto ni al objeto, dado que no puede considerarse que existan como tal sino como un *phenomena* o conjunto de relaciones anteriores a las cosas. Sujeto u objeto no son más que constructos mentales que dificultan la posibilidad de aprehender un mundo en contante flujo y transformación, sin que un producto mental trate de imponerse sobre el otro. A partir de esta perspectiva tratan de adoptar una actitud mucho más abierta de la práctica antropológica, alternativa a planteamientos tradicionales que parten de la supremacía del sujeto agente.

Habiendo vuelto a las cosas mismas –como quiso un temprano Husserl– se podría cerrar este apartado regresando también a la *estructura* y al producto material de su reproducción. Sin hablar de puntos de partida y de llegada, sin relaciones de causalidad, la realidad es el resultado de la fusión de aspectos ideacionales y materiales en un mismo proyecto de existir. Este trabajo cuenta con los parámetros de sentido que hacen coherente un determinado contexto cultural, pero parte de la condición material que los actualiza y representa. Al mismo tiempo, el cuerpo, objeto de esta investigación, no se toma en calidad propiamente física sino *simbólica*<sup>13</sup>. De este modo se conjuga lo material con lo ideacional, una arqueología del registro con una arqueología del sentido.

---

13 'Simbólico' en el sentido al que se refiere J.L. Pardo (2001: 17) al hablar de la lingüística estructural: ésta '*no se dedica al terreno de lo real ni de lo imaginario, sino al terreno de lo simbólico*'. De este modo sintetiza el alcance de la 'revolución saussureana' en las ciencias humanas, por la que el sentido no había que presuponerlo en la estructura sino en su efecto en superficie (el signo). Más allá del signifiante y del significado está el objeto estructural de una arqueología del pensamiento (*sensu* Foucault); lo real y lo imaginario se unen en lo simbólico (cfr. Deleuze 1982).

## 4.2. TEORÍA DE LA COMPLEJIDAD: CONTRA EL PENSAMIENTO DIALÉCTICO<sup>14</sup> Y BINARIO, EL VALOR DE LA RELACIÓN Y LO INTERMEDIO

La valoración de planteamientos como el de Bourdieu (2003 [1977]) o Giddens (1979 y 1995 [1984]) puede ayudar a introducir este apartado que, aunque *centra su atención en la difícil relación entre sociedad e individuo*, está abierto a cualquier consideración que tenga que ver con la parte y el todo, las dicotomías y dualismos, y cualquier constructo intelectual que trate de simplificar la complejidad intrínseca de las dinámicas de la sociedad y la cultura humanas. En concreto, la definición clásica del término de *agencia* –capacidad de acción o aptitud para orientar las propias capacidades del individuo hacia un objetivo concreto–, dificulta una comprensión (simplificada) de lo que supondría la *estructura*: una serie de códigos y leyes de actuación y disposición (cfr. Smith 2002: 157-8). Una definición, efectivamente, muy abreviada de lo que en origen Durkheim, y posteriormente Lévi-Strauss, Bourdieu o Foucault hicieron de la misma, ya que son muchas las citas que incitan a considerar que la estructura no limita, sino que *delimita* la práctica social: hace coherentes los diferentes planos que la componen. La estructura además no es fija, sino que se encuentra en constante cambio: ‘...constantly reproduced and transformed by historical practices whose productive principle is itself the product of the structures which it consequently tends to reproduce’ (Bourdieu 2003 [1977]: 83).

A pesar de todo, a partir de los años 80, los trabajos de Bourdieu y Giddens fueron especialmente analizados en Arqueología para devolver la *responsabilidad* que los componentes de un determinado sistema social tenían en la producción y transformación del mismo. Una cualidad que había sido prácticamente inexistente en el caso del Historicismo de Childe y el Funcionalismo de la Nueva Arqueología. Los conceptos de ‘cultura’ y ‘sistema’ en sendas tradiciones teórico-metodológicas, habían terminado por crear una idea de *sociedad* altamente normativizada; un *objeto* de análisis en sí, alejado del individuo o más allá de él. Las sociedades eran analizadas como si se tratasen de entes materiales, privados o independizados de las agencias que los habitaban (Barrett 2001: 144-7)<sup>15</sup>. La Teoría de la Estructuración de Giddens (1995 [1984]: 40), por un lado, se posiciona en contra del ‘*imperialismo del sujeto*’, así como del ‘*imperialismo del objeto social*’. De este modo: ‘*El dominio primario de estudio de las ciencias sociales (...) no es ni la vivencia del actor individual ni la existencia de alguna forma de totalidad societaria, sino prácticas sociales ordenadas en un espacio y un tiempo*’. La Teoría de la Práctica de Bourdieu (1997 [1994]: 8), por otro lado:

14 Algunas propuestas en el terreno de la evolución social, utilizan el término ‘dialéctico’ de un modo opuesto al que se hace referencia aquí (cfr. Crumley 1987; McGuire y Saitta 1996). En esos casos, se trata de una manera muy elocuente de evadir cualquier referencia a absolutos sociales (igualdad:jerarquización) y optar por soluciones que revistan de un mayor grado de complejidad. Por el contrario, en el caso presente el término ‘dialéctico’ se identifica con la *necesaria reducción* de cualquier aspecto analizado a dos posibles soluciones o a la alternancia entre una y otra.

15 Son muy llamativas a este respecto las definiciones que hace Binford (1972 [1962]: 22 y 1965: 205) de cultura, citando el trabajo de Leslie White (1959).

*‘...se opone a las tesis más extremas de un estructuralismo concreto, negándose a reducir los agentes, a los que considera eminentemente como activos y actuantes (sin por ello convertirlos en sujetos), a meros epifenómenos de la estructura (...) Esta filosofía de la acción se afirma desde el principio rompiendo con un buen número de nociones patentadas que fueron introducidas sin examen previo en el discurso científico (‘sujeto’, ‘motivación’, ‘protagonista’, ‘rol’, etc.) y con toda una serie de oposiciones socialmente muy poderosas, individuo/sociedad, individual/colectivo, consciente/inconsciente, interesado/desinteresado, objetivo/subjetivo, etc., que parecen constitutivas de toda mente normalmente constituida.’*

La repercusión de estos planteamientos, como se deduce de las palabras de Bourdieu, supera los límites del binomio sociedad:individuo y proporciona un modelo de funcionamiento que consigue, en parte, abordar la *complejidad de planos* que funcionan en cualquier práctica social que sea analizada. Este objetivo es desplazado, a pesar de todo, por buena parte del horizonte teórico postprocesual, más interesado en el valor de la *agencia individual* que en la difícil relación entre la parte y el todo (cfr. Meskell 1996 y Hodder 2000). En concreto, las teorías de Bourdieu son intensamente criticadas por algunos partidarios de esta corriente, por dejar escasa o nula voluntad consciente al sujeto y demasiada influencia a circunstancias exteriores, especialmente en lo referido a sociedades no-modernas (Smith 2002 y Dornan 2002).

La Arqueología Postprocesual, interesada en aquellas fórmulas que aseguran una mayor responsabilidad de acción al individuo, rechaza de primera mano tanto el Funcionalismo como el Estructuralismo; posturas que priorizan al objeto y la estructura/sistema frente al sujeto o la acción. La alternativa parece provenir de la teoría de la estructuración de Giddens y la Fenomenología<sup>16</sup> (cfr. Shanks y Tilley 1987a; Bradley 1998). El resultado, a día de hoy, no es demasiado alentador, dada la multiplicidad de puntos de vista. Algo que hace del término de *agencia* un verdadero *tópico* en el que cualquier cosa puede, dependiendo del enfoque, considerarse cierta o al menos, apta para tener en cuenta (Dobres y Robb 2000: 3).

<sup>16</sup> Efectivamente, parece que la teoría de la estructuración de Giddens (1995 [1984]: 61-2) no acepta una ‘historia sin sujeto’ o lo que es lo mismo, un proceso sociocultural en el que los individuos no tomen parte y estén abocados al dominio de fuerzas ajenas y desconocidas. Esta teoría contempla el recurso de la ‘dualidad de la estructura’, que expresa una dependencia mutua entre estructura y agencia: ‘According to this conception, the same structural characteristics participate in the subject (the actor) as in the object (society). Structure forms ‘personality’ and ‘society’ simultaneously –but in neither case exhaustively...’ (idem 1979: 70). Pero en mi opinión, en ningún caso puede equipararse al ‘humanismo hermenéutico’ que este mismo autor critica de posturas como la Fenomenología (idem 1995 [1984]: 39-40), íntegramente dependientes de la *intuición* subjetiva (individual) en su acceso a la realidad del mundo.

A pesar de ello, es necesario tener en consideración las circunstancias que la Arqueología impone en nuestro trabajo de investigación, y de nuevo volver a la necesidad de conciencia crítica con la que se abría este capítulo teórico. El término de *agencia* no deja de ser un concepto creado en época moderna para definir una realidad que, por lo tanto, sólo es posible pensar en época moderna: la capacidad de *agencia individual* nace de la consideración de un sujeto agente capaz de orientar sus propias acciones, incluyendo las ajenas, en la construcción del su mundo y de sí mismo dentro de unas condiciones específicas. Esto no deja de ser la viva imagen del individuo moderno y occidental, enclavado en el contexto de un capitalismo androcéntrico (cfr. Criado Boado 2012: 93-6). Es evidente que una concepción así del sujeto no puede ser de ningún modo aplicable a sociedades pretéritas.

Lejos de resucitar consabidos tópicos sobre el pasado, estableciendo una frontera entre las ‘sociedades rutinarias y sin iniciativa’ del pasado y las ‘sociedades libres’ del presente (Smith 2002: 156), es necesario estimar la valía que un concepto como *agencia individual* –tal y como lo entiende, por ejemplo, Ian Hodder– posee para la Prehistoria o para sociedades no modernas. Según Hernando (2003: 88-90) la aplicación de la Teoría de la Acción a los sujetos del pasado no hace sino imposibilitar un estudio en términos equitativos de subjetividades presentes y pretéritas, legitimando una visión parcial y etnocéntrica del ser humano. El peligro está en no prestar la suficiente atención a la *variación cultural*, a pesar de la importancia puesta en las circunstancias histórico-culturales que profesan algunos autores (cfr. Barrett 2000 y 2001), ya que por lo general ‘*no asumen (...) que a distintas construcciones sociales corresponden distintos modelos de subjetividad*’ (Hernando 2003: 90). El término ‘individuo’, tal y como se verá en el próximo capítulo, no es un concepto universal ni generalizable, sino un tipo de identidad. ‘Sociedad’, por su parte, no puede ser tomado como un concepto cerrado –al modo del Historicismo clásico– sino como ‘*el conjunto de relaciones que estos sujetos sostienen, generándose una relación de doble vínculo*’ (ibídem: 92). Una definición que la autora relaciona con el concepto de *habitus* de Bourdieu (2003 [1977]: 72 ss.), la noción de ‘*enlace doble*’ de Elias (2002 [1983]: 99 ss.), y que también podría asemejarse a la idea de *estructuración* a la que refiere Giddens (1979: 69 ss.). Conceptos e ideas que insisten, todos ellos, en la reciprocidad entre generación y reproducción de las prácticas sociales, creándose una correspondencia infinita que determinará sus características concretas así como su evolución.

Sin hacer hincapié en la problemática de la individualidad, a la que se hará alusión más adelante, sigamos indagando en la relación individuo:sociedad como ejemplo de los binomios corrientes que son utilizados en ciencias humanas. Como sugieren Wagner (1991: 162) o Elias (2002 [1983]: 71), los términos ‘individuo’ y ‘sociedad’ son, por sí mismos, insatisfactorios. Este último autor ofrece una clave esencial para su correcta clasificación dentro de la difícil relación entre la parte y el todo que persigue desarrollar este apartado:

*‘... tiene en común con otras relaciones entre unidad parcial y unidad total propias de figuraciones muy organizadas y autorregulables el hecho de que las regularidades (...) no pueden describirse simplemente en términos adecuados para sus respectivas unidades constituyentes. Tampoco pueden explicarse como efectos cuyas causas se encuentran en sus partes constituyentes. Y, sin embargo, no son nada fuera y apartados de esas partes constituyentes.’ (ibídem: 74-5)*

Afirmaciones como ésta inciden en la necesidad de contar con diferentes planos, interrelacionados entre sí, que hacen sumamente complejo el estudio de cualquier proceso social. El Estructuralismo, tal y como se ha podido deducir de lo desarrollado hasta ahora, es el primer compendio teórico que trata de conectar los distintos niveles de funcionamiento de una sociedad o una cultura, entendiendo que son responsables del resultado material y visible de la reproducción de las mismas a lo largo del tiempo. Volviendo a Elias (*ibídem*: 58), ‘*el número de partes, variables, factores o condicionantes interactivos*’, no forman por sí solos el objeto de buena parte de las disciplinas humanísticas, ‘*sino también, y principalmente, (...) la forma en que los componentes del conjunto se conectan y armonizan; en suma, sobre la forma en que están organizados e integrados*’.

Con estas palabras no sólo se insiste en cómo las partes funcionan en intrínseca relación con un todo, sino en las *relaciones* que los diferentes niveles, escalas y magnitudes guardan entre sí. Una perspectiva, sin duda, contraria a nuestro tradicional ‘*pensamiento disyuntivo y, además, reductor*’, tendente a explicar los fenómenos del mundo a partir de la fisión de sus partes y, por tanto, haciendo de lo complejo un verdadero obstáculo (Morin 2002 [1994]-a: 423-4). En un intento por hacer de esa complejidad casi ininteligible algo comprensible sin que por ello se torne simplista (tal y como preconizó Lévi-Strauss (1988 [1962]: 359)), algunos autores, como es el caso de Hernando y González Ruibal (2011), acuden a ciertos postulados de la Teoría de la Complejidad. La razón está en superar las limitaciones de la ciencia clásica o positiva: valedora de categorías abstractas, relaciones causales directas, tipologías evolucionistas, dinámicas sociales tendentes al mecanicismo y al determinismo, esencialismos, universalismos y límites conceptuales (Wagner 1991: 166). Frente a esto, se busca explicar los sistemas sociales en toda su complejidad, atendiendo a su dinamismo o constante transformación, y a los flujos que los atraviesan, sin que por ello pierdan calidad objetiva. A atender a visiones como ésta ha ayudado la lectura de autores como Gilles Deleuze, Edgar Morin, Bruno Latour, Manuel De Landa, Viveiros de Castro y otros, cuyo trabajo permite contener o sistematizar ciertas ideas indudablemente provechosas para la Arqueología y otras ciencias sociales. En el caso que nos ocupa, y adentrándonos en la filosofía de Deleuze, este autor entiende que tanto los *sistemas sociales* (estructuras, leyes, etc.), como la *agencia* (individuo, sujeto, actor), son constructos artificiales de la ciencia tradicional, y que la *estructura* ha de pensarse como abierta y auto-organizada: una mezcla entre elementos fijos y líneas fluidas (cfr. Deleuze y Guattari 1994 [1980]:

25). Del mismo modo, Viveiros de Castro (2010: 225) opina que la estructura no sólo debe pensarse como '*principio de unificación*', sino como un '*modulador de variación continua*'. En cierto modo, esto nos hace volver a la cita de Elias (*vid. supra*): no sólo es necesario conocer los niveles que entran en el juego (pese al peligro de la categorización), sino abrir el espectro de análisis hacia las *relaciones y conexiones* entre ellos.

Por ejemplo, Hernando y González Ruibal (2011) entienden que la *conexión* que se establece entre sociedad y persona no es de determinación sino *de escala*. Para realizar esta afirmación, se apoyan en el concepto de *fractal*, o fenómeno por el cual la parte reproduce la misma estructura que la totalidad y viceversa (cfr. Morin 2002 [1994]-a: 422-3). Cada nivel o escala de análisis contendrá una serie de variaciones posibles o gradientes entre los dos polos en los que, entienden, podría situarse cualquier variedad identitaria de la sociedad concreta que analizan como caso de estudio. Cada una de estas variaciones se caracterizará por un conjunto de indicadores materiales, prácticas concretas, susceptibles de ser registrados empíricamente. Su objeto es demostrar que es posible observar la posición identitaria de cada uno de los integrantes de esa comunidad a través de cualquiera de los rasgos culturales que puedan analizarse (organización del espacio, concepción del cuerpo, tipo de cultura material, estrategia económica, etc.), dado que la dinámica que caracterice a esa variante concreta se repetirá en cada uno de los planos culturales de manera similar.

El trabajo de estos autores supone, bajo mi punto de vista, un primer intento por materializar una *arqueología de lo intermedio*, superando por fin la tendencia a la simplificación que caracteriza a la ciencia positiva: la creación de 'megaconceptos', esto es, absolutos sobre los que girar y a los que deconstruir o finalmente, desplazar (como aquellos incómodos 'muebles' a los que se refieren Deleuze y Guattari (1994 [1980]: 25)). En este sentido, la aplicación de la idea de *fractalidad*, permite abrir todo el abanico de posibilidades o variantes (identitarias) que tradicionalmente sólo podíamos reducir a dos polos opuestos. Los dualismos, parece, dejan de ser el marco real sobre el que construir nuestra imagen de la sociedad y las personas del pasado, y pasan a ser meras herramientas heurísticas:

*'Así podemos dejar de categorizar a los individuos –se es' o bien esto o aquello– y permitir que fluyan las conexiones –esto y eso y también aquello y...– (...) entendidas como distintos grados de intensidad diferencial, que se pueden representar en gradientes o fractales'* (Deleuze y Guattari 1994 [1980] cit. por Alonso González 2012: 21).

Uno de los aparatos teóricos más recurridos en los últimos tiempos –mayormente reconocido como *método* por sus impulsores– es el de la Actor Network Theory o Teoría del Actor-Red. En palabras de uno de los autores más relevantes de este compendio crítico, el binomio *actor-network* es en sí un oxímoron que pretende



eludir la distinción entre *agencia* y *estructura*, y que además hace alusión a la traslación, el movimiento y la tensión entre un centro y su desplazamiento (Law 1999: 2). Bajo este punto de vista, la problemática que se plantea en este apartado queda fragmentada o es en cierto modo aprovechada en toda su complejidad, para dar cuenta de las partes, movimientos y fricciones que la constituyen. Aún así, el término *red* se considera más moldeable que ‘sistema’, más histórico que ‘estructura’ y más empírico que ‘complejidad’ (Latour 1993: 14). La Actor Network Theory considera igualmente insatisfactorias las dos tendencias predominantes en el análisis social tradicional: tanto (1) la creación de grandes conceptos (sociedad, estructura, etc.), como (2) la vuelta a lo concreto o local, que no hacen sino pasar por alto lo que consideran que es su máxima aportación: la transformación de ‘lo social’ en una ‘*circulating entity*’ (*idem* 1999: 17-9). Esto significa entender lo social como una entidad mucha más abierta y dinámica de lo que se ha considerado hasta el momento: una red heterogénea de interacciones entre entidades humanas y no-humanas en la que la *agencia* esté simétricamente repartida entre personas y objetos (Witmore 2007b: 550-2).

Volviendo una vez más a la consideración de la parte y del todo, y tratando de hacer una *apología de lo intermedio*, so peligro de volver a caer en categorías falsas o al menos, insatisfactorias, existen otros ejemplos, como el que propone Álvarez-Munárriz (2011) sobre la identidad de la persona individual en la sociedad contemporánea. En este trabajo, el autor insiste en la necesidad de adoptar un ‘*enfoque ecosistémico*’ que, ligado a los postulados de la complejidad, entiende el ‘*sujeto como un sistema unitario que se auto-organiza dentro de un medio complejo*’ (*ibídem*: 410) (cfr. también Morin 2002 [1994]-b: 69-70). Como ya se comentó más arriba con otras palabras, la identidad de la persona ha de entenderse como el resultado de la combinación de cada una de las diversas identidades sociales que, de forma simultánea, ésta pueda asumir (Olmo 1994: 81 cit. por Álvarez-Munárriz 2011: 408). No se trata, por tanto, de un punto en una escala, sino *la conexión entre una serie de variaciones posibles*, contenidas todas ellas en los diferentes planos que funcionan en una sociedad o cultura concretas. Tal y como desarrollaré en los capítulos siguientes, la identidad de las personas pertenecientes a un mismo grupo variará en función del número de ámbitos de actuación en los que cada una de ellas se desenvuelva dentro de la comunidad, lo que tiene que ver con el grado de complejidad socioeconómica (es decir, diferenciación social, división social del trabajo, etc.) del grupo (Hernando 2002: 10-1 y 2013).

En resumen, la alternativa o quizá, nuevo paradigma que invita a huir de dualismos y reduccionismos, parece estar orientado hacia la *complejidad lateral de la multiplicidad y el pluralismo*. Se proyecta una ontología fractal que convierte a la estructura en un sistema complejo de transformación; lo supera, en cierto modo, multiplicando sus líneas de actuación y abriendo sus límites. Los ejes de ordenamiento estructural aumentan y se diversifican (cfr. Viveiros de Castro 2010: 221 ss.), propiciando la percepción de ‘*las cosas por el medio*’ (Deleuze y Guattari



1994 [1980]: 27). A través de las ideas y autores expuestos se ha tratado de delimitar o al menos, demostrar mi intención y compromiso por reflexionar y abrir los ojos a la insistente llamada a la superación del pensamiento dialéctico y binario.

### 4.3. TEMPORALIDAD Y CAMBIO

Otro de los elementos que interesa analizar en esta breve búsqueda de recursos que ayuden a completar el planteamiento post-estructuralista inicial, es el de la *temporalidad*. Se trata de un factor esencial en disciplinas que, como la Arqueología, no sólo trabajan con horizontes temporales ajenos y desconocidos, sino que además tienen la suerte de poder ampliar este tipo de límites de manera considerable. Seguramente por esto mismo sea tan importante tener en cuenta el elemento *tiempo* y sobre todo, los modos y maneras en los que éste ha sido considerado desde el origen de la disciplina. No es baladí recordar que la Arqueología nace, en última instancia, con el objetivo de justificar las situaciones, identidades y dinámicas presentes; como cualquier otra disciplina científica moderna que se precie. La historia del ser humano, se entendía, era la historia de cómo habíamos llegado a ser lo que somos ahora; un largo camino escalonado en el que cada nivel superado significaba estar más cerca del peldaño superior: el estado moderno, occidental, industrial, androcéntrico y capitalista (cfr. Gosden 2006: 246). Es por ello que la Arqueología, en su más tierna infancia, favoreció la justificación de empresas coloniales, los enfrentamientos étnicos y la marginación de la mujer en la vida pública. Nada es, como vemos, inocente o imparcial. El siglo XIX además, significa el culmen del pensamiento moderno: la defensa del progreso, la supremacía del individuo y la Razón, la época del resurgir nacionalista, la hegemonía del hombre blanco, etc. Todo esto legitima en parte el alto valor de la Arqueología, lo que además acompaña un interés por el origen, la explicación, la causa última... y sobre todo, la construcción de un aparato identitario basado en la diferencia y la superioridad frente al Otro (cfr. Hernando 2002: 11 y 2003: 87-8).

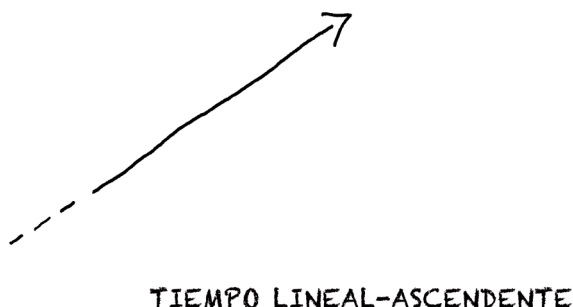


Fig. 1. Línea de tiempo lineal y ascendente

Una valoración inmediata de la temporalidad en un contexto como éste nos lleva a una imagen del *tiempo lineal* y además, *ascendente* (Fig. 1). Esta imagen es resultado de una concepción *evolucionista* del cambio y la transformación inherente a cualquier fenómeno sociocultural (en este caso concreto): un cambio que se entiende como *sustitución* total o parcial de las características de un sistema por otras que se consideran *mejores*<sup>17</sup>. El paso del tiempo se asocia con el *cambio* y, por tanto, con el progreso, como corresponde a una mentalidad que valora positivamente cualquier signo de transformación: un contexto en el que cada vez hay un mayor control de los fenómenos del mundo (desarrollo tecnológico, conocimiento científico e intelectual...), siente consecuentemente, un menor temor hacia lo desconocido y, por tanto, aceptará un mayor nivel de riesgo (cfr. Elias 2002 [1983]). En una sociedad así, el *tiempo* es el parámetro de orden predominante: cualquier aspecto de la vida queda ordenado en función del tiempo, que es objetivado y además, *objetificado* en forma de relojes y calendarios (cfr. Hernando 2002: 191-2). No es extraña esa obsesión de la Arqueología temprana por establecer modelos periódicos y crono-tipológicos de complejidad creciente a través de la descripción formal de los objetos (cfr. Criado Boado 2012: 60-1). La línea de evolución ascendente que refleja la figura 1 no deja de ser otro producto metafórico más de lo que cualquiera de nosotros entendería por ‘tiempo’ en ese momento concreto de la historia.

Se hace evidente, en este contexto, que paralelamente a una mayor trascendencia de la temporalidad, ésta ha sido gradualmente abstraída y alejada de la experiencia personal y subjetiva de la persona (aunque sólo teóricamente). La propagación del uso del reloj, como decíamos, invita a pensar que somos realmente ‘dueños de nuestro tiempo’ a pesar de saber que no es cierto. La realidad, así como la vida del individuo, la historia, etc. se convierten en secuencias de orden cronológico sobre las que referenciamos momentos, fechas y acontecimientos como si fueran objetos ordenados en una línea de tiempo (Hernando 2002: 72-5).

En todo momento, aunque de manera indirecta, hemos asociado el tiempo al *cambio*, asumiendo que la ‘exposición’ de cualquier tipo de realidad a una secuencia temporal lleva irremisiblemente a la transformación de alguna de sus partes. La identificación del cambio con la *sustitución* tiene su raíz en la filosofía aristotélica, germen del interés científico por encontrar la causa final de los efectos que observa de la naturaleza y más allá, de nuestra pretensión por llegar a dictar normas y leyes de explicación universales. Estos derivados no dejan de ser producto, como decía, de una temporalidad que entiende que todo tiene un antes y un después, un origen, una causa y un fin. *Repetimos, en definitiva, la estructura lineal del tiempo en cada uno de los fenómenos que conocemos*. Al hacer un breve repaso por la filosofía de la

17 Aunque podríamos encontrar el término *evolución* en cualquier disciplina científica, quizá únicamente en el caso de la Historia haya adoptado tintes tan comprometidos. En Arqueología todavía se asocia ese término con el crecimiento, el desarrollo, la mejora, el perfeccionamiento, y no se entiende sencillamente como el paso o el cambio de un estadio a otro distinto del anterior (Trigger 1992 [1989] cit. por Criado Boado 2012: 43). Sólo minoritariamente se trabaja por poner en cuestión cualquier teoría o posición considerada evolucionista, al considerarla injusta y peligrosamente limitada.

ciencia, empezando por Hempel (1979 [1966]: 57 ss.), es fácil llegar a la conclusión de que su fin último es llegar a la verdad, al conocimiento absoluto: una teoría científica es más válida cuantos más datos empíricos relevantes consiga recoger, más precisión alcance en los procedimientos de observación y medición, y mayor credibilidad tenga respecto a un cuerpo dado de conocimiento; cuanto más cerca esté, en definitiva, de la verdad<sup>18</sup>. Karl Popper (1992 [1972]: 75) destaca como el autor que mejor representa el sentido evolucionista del conocimiento científico: *‘Todo aumento de conocimiento consiste en el perfeccionamiento del conocimiento existente que se modifica en vistas a una mayor aproximación a la verdad’*. El método crítico de Popper no puede demostrar que una teoría sea verdadera pero sí falsa, lo cual ya le otorga algo de verdad. La contrastación de una teoría puede apoyarse en el pasado, pero limita su aplicación para predicciones futuras. El conocimiento, por tanto, no es acumulativo, pero la eliminación de errores también significa en este caso poder alcanzar mayores cotas de perfección. Es este sentido el que merece que Popper introduzca el término ‘evolucionista’ en el título de su obra.

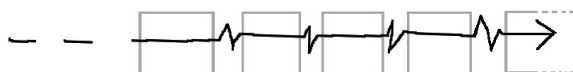
Pero la temporalidad que sobrevuela una concepción del conocimiento y de la labor científica como la antes descrita es producto de una interpretación del tiempo muy concreta: una estrategia de ordenación que, aunque sólo pueda percibirse como un eterno presente, ha sido dividida artificialmente en pasado, presente y futuro (Elias 1992 cit. por Hernando 2002: 69; Prigogine 1997: 8-9). El cambio se identifica con el progreso, con la acumulación de conocimiento o la perfección de éste. La influencia del racionalismo ilustrado y moderno no sólo se hace evidente aquí sino también en la obsesión por desvincular la comprensión del mundo de influencias subjetivas, en la creación de leyes universales e incontestables y en el control férreo del método empírico.

El trabajo de Tomas Kuhn (1984 [1962]) podría considerarse uno de los primeros ejemplos de respuesta a las contradicciones del pensamiento moderno: se trata del primer autor que introduce un pequeño detalle de *irracionalidad* en el clásico cuadro del progreso científico. Algo que no sólo inició una verdadera ‘revolución’ en el ámbito de la ciencia positiva sino también en el de las ciencias humanas, conscientes por primera vez de la posibilidad del *relativismo*. El trabajo de Kuhn cuestiona la idea de progreso como un proceso acumulativo, que entiende como una adecuación circunstancial a una *anomalía*: el cambio de un paradigma a otro no puede explicarse racionalmente (*ibidem*: 25-7). Por otro lado, introduce una idea de vital importancia: el concepto de *resistencia* (al cambio). Este autor reconoce que durante los periodos de ‘ciencia normal’, en los que los problemas, métodos, conceptos y nociones utilizados son reconocidos por la mayoría de la comunidad científica, el objetivo de la investigación no se dirige a lo novedoso –existen límites que impiden aumentar el campo fenomenológico, como por ejemplo, leyes o enunciados concretos–, sino a llegar al mismo fin de una manera

---

18 Merece la pena hacer un repaso del primer capítulo del libro de Watson et al. (1981 [1971]) para encontrar un ejemplo de aplicación de estos postulados al ámbito arqueológico.

nueva (*ibídem*: 69-70 y 81 ss.). Es también interesante admitir que la anomalía que deviene al cambio, es tanto más probable cuanto mayor rigidez y precisión caracterice a la ciencia normal. Podríamos –podría ser una opinión y también una pregunta– comparar los principios que rigen un determinado paradigma con las convenciones que ordenan la cultura, dado que tanto en un caso como en otro (aunque se trate de niveles distintos), estas pautas delimitan la visión que se tenga del mundo y por tanto la *agencia* que tengamos sobre el mismo. Podríamos también plantearnos si la idea que entiende Khun sobre ‘revolución’ en ciencia –cambio de paradigma– podría aplicarse a su vez a procesos socioculturales.



### TIEMPO LINEAL-PLANO DE TRANSFORMACIÓN RELATIVA Y CONTINUA

Fig. 2. Línea de tiempo lineal y plana de transformación relativa y continua

Esta crítica abierta al evolucionismo y la entrada del relativismo ayudaron a transformar una línea ascendente en una *temporalidad también lineal, pero plana* de transformación continua: podría decirse que el cambio de un estadio sociocultural, así como de un paradigma científico, una moda, una generación, etc. bajo el amparo de un método evaluativo relativista, dibuja una línea infinita en la que se suceden puntos de regularidad separados por puntos de crisis (Fig. 2). Ningún estadio es mejor o peor que el otro, o no se gana perfección a medida que se éstos se suceden; sino que se crea algo así como una cadena de compartimentos estancos válidos en sí mismos de los que, a la larga, ni siquiera se considera importante su historicidad, cómo se produjeron o cómo se transformaron en otra cosa. Esta es una imagen que coincide plenamente con los objetivos del Estructuralismo clásico en Antropología, el cual, nunca consideró esencial ampliar el estudio de los sistemas humanos de pensamiento a partir de su consideración histórica (*vid. supra*). Buena parte de las críticas que surgieron *a posteriori* se centraron precisamente en ese punto, abriéndose todo un ámbito de investigación dedicado a completar el vacío entre el estatismo de la estructura y el dinamismo de los procesos sociales humanos: como ya ha sido señalado, conceptos como *habitus* en Bourdieu y *estructuración* en Giddens, dan buena muestra de estos intentos.

El concepto de relación de ‘*enlace doble*’ o ‘*doble vínculo*’ que desarrolla Norbert Elias en el artículo ‘Los pescadores del Maelström’ (Elias 2002 [1983]: 99-239), defiende que la estructura básica de percepción del mundo se transforma a medida

que se cambia nuestra relación material con él; y al mismo tiempo, que este mundo material es modificado de distinto modo a medida que cambia el mundo subjetivo/cognitivo. Dentro de esta relación circular, el cambio no (siempre) puede explicarse con la llegada de un *factor externo* (como defiende el determinismo ecológico, por poner un ejemplo de libro) sino que ha de nacer de su propia dinámica interna (cfr. también Hernando 2001a). Esto es igualmente aplicable a la ‘estructura estructurante’ que caracteriza al *habitus*, conjunto de disposiciones reproducidas y transformadas a través de la práctica. Al mismo tiempo, esas prácticas ‘*están comandadas por las condiciones pasadas de la producción de su principio generador*’, lo que limita enormemente la anticipación futura y genera una sensación de constante ‘*destiempo*’ a la hora de adaptar nuevas disposiciones a las condiciones presentes (Bourdieu 2007 [1980]: 100-1). La imagen que se genera de este tipo de relación es un par de vectores interconectados, en sucesión infinita que, se entiende, se mueven a lo largo de una línea –la línea del tiempo ‘espacializado’ que propongo con estas imágenes– en absoluto definida (Fig. 3). Esto significa que, en definitiva, se está dando más importancia a la *dinámica* de cambio en sí –cómo funciona y cómo afecta a las partes– que a un *proceso* de largo recorrido.



### ENLACE DOBLE O RELACIÓN DE DOBLE

### VÍNCULO EN SUCESIÓN INFINITA

Fig. 3. Relación de doble vínculo en sucesión infinita

Incluso en el trabajo de Foucault se sigue encontrando una suerte de tendencia a la sincronía; en la que las intensas descripciones sobre problemáticas concretas, dejan de lado cualquier concepción diacrónica de la Historia. El proyecto *arqueológico* de Foucault, describe los regímenes de saber bajo determinados dominios, en un intento por completar una *genealogía* que descubra las raíces de las ‘relaciones de poder’ (cfr. Foucault 1990 [1981]: 14-5). En este sentido, su vocación *nietzscheana* por escribir una nueva Historia y su propia formación como historiador, sí han proporcionado un lenguaje mucho más dinámico que el del Estructuralismo de origen<sup>19</sup>. Aún así, la imagen metafórica que persigue este proyecto sigue pareciéndose a la imagen

<sup>19</sup> También es cierto que las críticas hacia la aparente sincronía del Estructuralismo no dan cuenta de las razones que alegó Lévi-Strauss para no hacer una Historia del pensamiento humano. En este sentido, Michel Foucault recupera buena parte del proyecto y la significación de origen:

‘Lejos, pues, de que la búsqueda de la inteligibilidad culmine en la historia como en su punto de llegada, es la historia la que sirve de punto de partida para toda búsqueda de inteligibilidad. Como se dice de algunas carreras, la historia lleva a todo, pero a condición de salir de ella’ (Lévi-Strauss 1988 [1962]: 380)

2: una sucesión de etapas ‘históricas’ o *epistemes*, aisladas en su análisis. Foucault no busca una historia de largos y vastos periodos, sino una historia aparentemente inmóvil, precisa, descriptiva e intrínseca en sí misma (cfr. *idem* 1972 [1969]). Una imagen del saber histórico que, en parte, recuerda a aquella que defiende Bruno Latour (2007 cit. por Alonso González 2012: 17): cualquier tipo de conocimiento es *ontológico* en sí mismo, en la medida en que objetiva y forma parte del contexto global en el que se produce.

El trabajo de Pierre Clastres, siguiente autor en ser referido, también representa un intento por completar la propuesta de Lévi-Strauss, la que considera que carece de una conexión efectiva entre formas de pensamiento y formas concretas de sociedad (Clastres 1981: 169 y 186-7 cit. por Criado Boado 2012: 297). Este autor introduce una idea que ya atisbaba la obra de Kuhn y que podría considerarse como un punto más de fisura en las bases del pensamiento moderno: la introducción del concepto de *resistencia* al cambio. La propuesta de Clastres rompe con la tendencia etnocéntrica que determina una imagen conceptual del tiempo como una línea ascendente y que tiene como centro la valoración del cambio; sinónimo de progreso, avance y mejora. ¿Qué sucedería si desechásemos esta visión y aceptásemos que *no siempre hemos deseado el cambio*? Y en ese caso, ¿cómo se generaría entonces el cambio? La sociología del cambio que desarrolla Clastres, entiende que todo el esfuerzo social está siempre orientado hacia la *conservación/inhibición de la indivisión social* a través de muy diferentes estrategias, aunque a la larga no evite los desequilibrios que en definitiva generan el cambio. Una visión ideal de la Historia se dibujaría como una sucesión constante de periodos de resistencia-desequilibrio-cambio (Fig. 4). En este caso, no se trata de limitar o negar el discurrir histórico, sino de darle una forma nueva. Esta forma deja de ser lineal, lo que significa romper con uno de los iconos de la Modernidad, símbolo del triunfo de la Razón y del pensamiento dialéctico. En palabras de Ingold (2007a: 153), el predominio de la línea recta puede además relacionarse con:

*‘...mind against matter, with rational thought as against sensory perception, with intellect as against intuition, with science as against traditional knowledge, with male against female, with civilization as against primitiveness, and –on the most general level– with culture as against nature.’*



#### SUCESIÓN DE PERIODOS DE RESISTENCIA-DESEQUILIBRIO-CAMBIO

Fig. 4. Línea temporal en la que se suceden periodos de resistencia, desequilibrio y cambio

Este planteamiento, por tanto, exige nuevas cotas de complejidad, alternativas a propuestas monocordes centradas en el análisis de cómo la sociedad fue alcanzando más y más niveles de desarrollo, desigualdad, institucionalización del poder, etc. hasta llegar a un clímax final. Ejemplos de la aplicación de un punto de vista menos directo y más evasivo en lo que supuso, por ejemplo, el origen del Estado, pueden encontrarse en la aplicación de términos como *heterarquía* (Crumley 1987 y 1995), *homoarquía* (Bondarenko 2005), o *sociedades intermedias* (Hayden 1995; Vicent García 1998; Stanish 2010), alternativos a ‘jerarquía’ o ‘sociedad de clases’<sup>20</sup>. La imagen que se desprende de este tipo de trabajos es completamente ajena a la preferida por la opción evolucionista: la formación de sistemas complejos no sigue un recorrido lineal recto, sino ondulante y en algunos casos, colmado de particiones (a modo de sierra dentada) (Fig. 4). En este sentido, cabría introducir un aspecto más para completar la imagen: ya que si bien se ha dicho que la línea de la Historia se dibujaría como una sucesión de periodos de resistencia, desequilibrio y cambio (y vuelta a empezar), no podría entenderse como una repetición *ad infinitum* de unas mismas circunstancias de resistencia y crisis. Este detalle, en buena medida, se sobreentiende; aunque cabe aclarar que, como ya dijera Kuhn (*vid. supra*), los esfuerzos por inhibir el cambio e implantar cierta inmovilidad no pueden evitar que a la larga, la transformación se produzca. Las circunstancias serán irremediabilmente distintas, pero la dinámica que se repite parece sospechosamente regular.

La amplia visión que ofrece el estudio de la Prehistoria ha favorecido, en los últimos años, el análisis de ciertas dinámicas bajo la luz de modelos como los descritos anteriormente. El trabajo de Vicent (1998) sobre las consecuencias sociales de la llamada ‘Revolución Neolítica’ es un buen ejemplo de ello. El trabajo de Criado (1989) sobre el fenómeno megalítico atlántico, especialmente influenciado por la obra de Clastres, asocia la generalización de la economía productora con el inicio de la arquitectura monumental. Los cambios a los

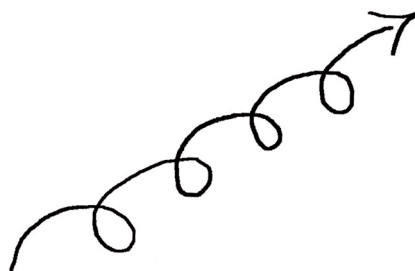
<sup>20</sup> Varios ejemplos sobre la aplicación de algunas de estas ideas en el ámbito de la identidad de la persona en Arqueología puede encontrarse en Gallego Lletjós et al. (2012).



que conduce el desarrollo de una economía agropastoril llevan al desarrollo de estrategias de resistencia que fomentan la cohesión de la comunidad frente a una potencial división social: el megalito materializaría el trabajo y la ritualidad colectivos (consumo de excedentes, ritualización del uso y pertenencia de la tierra, culto a los ancestros...). Incluso, a través de un análisis más pormenorizado, los diferentes acontecimientos de 'vida' de los megalitos, reflejarían la constante pugna y resistencia por y ante la división social (*ibídem*: 89-92) en forma de ciclos constructivos-destructivos o ciclos de uso-abandono-reutilización (cfr. Mañana Borrazás 2003; Gianotti et al. 2011; Tejedor Rodríguez *en preparación*). Este tipo de dinámicas no causales/lineales también se ha aplicado a otros momentos de la Prehistoria: es el caso del trabajo de Pedro Díaz del Río (2004, 2006, 2008 y 2011) sobre el Calcolítico y los fenómenos de agregación, división y colapso que siguen los recintos de fosos en la Península Ibérica. El repaso que Parceró y Criado (2013) realizan a lo largo de la Prehistoria del noroeste de la Península, ofrece también una panorámica muy completa de esta idea, tratando de distinguir las múltiples estrategias desarrolladas para eludir la división social que, a la larga, no hacen sino generar los problemas y contradicciones que ocasionarán su propio fracaso.

Una revisión de la Prehistoria europea a través de un punto de vista como el de esta propuesta, significa cuestionar la *temporalidad* que ha dominado el panorama historiográfico desde el inicio de la disciplina histórica, remontándonos incluso al origen de la metafísica occidental en la Antigüedad clásica (cfr. Criado Boado 2001a: 36-7). La Historia no dibuja una línea uniforme de desarrollo sino, tal y como proponen estos trabajos, la sucesión cíclica de pulsaciones estructurales de resistencia, desequilibrio y cambio. Esto da lugar a contextos específicos de complejidad que van transformando el panorama social, ideológico y político de cualquier comunidad, dibujando una suerte de espiral (que ahonde en el carácter *cíclico* del fenómeno)<sup>21</sup> ascendente (que cuente con la transformación real que sigue a cualquier periodo de resistencia y cambio) (Fig. 5).

21 En este punto me gustaría añadir un detalle que, en mi opinión, completa la imagen que estos autores pretenden ilustrar, ahondando en su carácter cíclico. La lectura de Bourdieu y la dinámica de *resistencia* que persigue el *habitus* –en tanto que mecanismo autorregulado que tiende a defenderse con cualquier atisbo de cambio– nos muestra una *constante atención al pasado* en el proceso de reproducción práctica. Lo que, como vimos más arriba, crea una sensación de (sólo) aparente inmovilidad. La relación entre el *habitus* y las condiciones objetivas, según Bourdieu (2007 [1980]: 101) sostienen un '*modelo de relación cuasi circular de reproducción cuasi perfecta*'. Esta imagen podría asemejarse al funcionamiento estructural cada uno de los ciclos –contextos específicos– de resistencia que se suceden en el modelo que proponen Parceró y Criado, dado que, en vez de orientar su acción hacia el futuro (desde atrás y hacia delante, si quisiéramos), el diseño de la misma nace en y se dirige hacia el pasado (desde atrás y hacia atrás).



**SUCESIÓN CÍCLICA Y TRANSFORMATIVA**  
**PULSACIONES DE RESISTENCIA-DESEQUILIBRIO-CAMBIO**

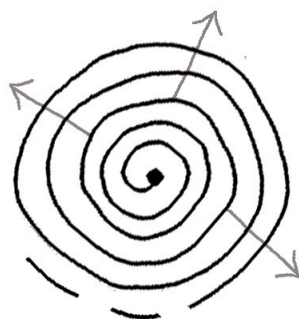
Fig. 5. Línea temporal en la que se suceden ciclos de transformación a partir de pulsaciones de resistencia, desequilibrio y cambio

Podría decirse que una visión de la Historia como cualquiera de las propuestas hasta el momento es tan válida como una Historia que cuente con los elementos de irreversibilidad que defiende la Física. En definitiva, como dijo Newton, el tiempo es una ilusión, y además, una ilusión construida culturalmente. Para la ciencia clásica, producto de la Modernidad, la profunda división entre lo espiritual y lo físico, lo subjetivo y lo objetivo lleva también a la escisión entre la experiencia humana (activa) y el mundo físico (pasivo). Mientras que la naturaleza sigue, a nivel macroscópico, un curso aparentemente estático y además, simétrico, en el desarrollo de sus actividades (lo que no deja de ser consecuencia de la larga tradición que asocia lo natural con lo divino), el ser humano siente la irreversibilidad e incertidumbre de la flecha del tiempo (cfr. Prigogine 1997: 52-7 y 65). Lejos de poder adentrarnos en la difícil tarea de describir y explicar la percepción del tiempo en toda su complejidad, este apartado cuestiona las distintas imágenes desarrolladas por la ciencia sobre el devenir histórico. Podría decirse que en los últimos tiempos, y a raíz de la lectura de autores como Latour o Deleuze, la temporalidad y los procesos de cambio han sido analizados desde perspectivas más complejas y alejadas de la simplificación del discurso de la Modernidad y la Ciencia tradicional. El último ejemplo desarrollado (cfr. Parcero Oubiña y Criado Boado 2013), cuestiona que el deseo de cambio y transformación haya sido siempre el principal vector de la temporalidad humana, algo que dibuja ciclos y no secuencias lineales de cambio en esa imagen metafórica y ‘espacializada’ de tiempo (Fig. 5). Esta espiral, a diferencia de la línea aserrada (Fig. 4), entiende que cada nuevo ciclo se abre hacia un nuevo contexto distinto del anterior: no se vuelve recursivamente al mismo punto, sino que se adapta a la novedad resultante del ciclo precedente. Esta imagen puede relacionarse, por ejemplo, con la dinámica de cambio que, indirectamente, desarrolla Bourdieu para explicar la evolución del *habitus*: del mismo modo que define una serie de estructuras cognitivas socialmente constituidas que son base de la percepción y la práctica (formando una pareja de vectores conectados a la manera de la figura 3), hemos de contar con la integración de experiencias pasadas y la incidencia de éstas en nuestro presente de manera inconsciente (Bourdieu 2003 [1977]: 78-9).

Otro ejemplo que recurre a la espiral como metáfora es el que Criado (2012: 170) utiliza para explicar la dinámica del *círculo hermenéutico* en ciencias sociales:

*‘...el giro reinterpretativo se inscribe varias veces sobre sí mismo; más que de ruedas distintas, es una misma rueda la que gira ampliando su capacidad y potencia interpretativa en cada giro, lo que a la postre representa gráficamente el aumento de autoconciencia que el proceso hermenéutico produce en nosotros’.*

Así mismo, la *espiral* es la imagen a la que acude Latour para distinguir entre la dimensión moderna y no-moderna del tiempo. El tiempo según una ontología moderna es, como vimos, una sucesión de procesos de irreversibilidad, ‘*revoluciones copernicanas, rupturas epistemológicas y epistémicas*’ (Latour 1993: 106-10). Pero según este autor, esa es una visión deformada del tiempo que ha sido construida en beneficio del porvenir, del futuro y de la importancia del presente. De esta manera, pensar en el retorno o la permanencia del pasado en el presente resulta incongruente si no es para reforzar decisiones recientes o diferenciar lo nuevo de lo arcaico. La temporalidad –y aquí entra de lleno la disciplina arqueológica– sólo ha sido un método para conectar y clasificar elementos. Según Latour y otros (por ejemplo, Deleuze (cfr. Alonso González 2012: 18-9]), el tiempo es un proceso reversible pero no idéntico. El futuro se expande y el pasado, situado en el centro de la espiral, se repite, se rodea, se rehace y se reinterpreta constantemente (Fig. 6): ‘*Nunca hemos avanzado ni retrocedido, siempre hemos cribado activamente los elementos que pertenecen a tiempos diferentes. Es esta selección la que construye el tiempo, y no el tiempo el que construye la selección*’ (Latour 1993: 116).



## EL FUTURO SE EXPANDE Y EL PASADO SE RODEA Y SE REINTERPRETA CONSTANTEMENTE

Fig. 6. Tiempo circular pero no idéntico que dibuja una espiral que se expande y se reinterpreta de manera constante.

Propuestas como ésta empujan a revisar o, al menos, a cuestionar las herramientas epistemológicas que utilizamos a la hora de investigar, ordenar y valorar los diferentes contextos espacio-temporales con los que trabaja la Arqueología o la Antropología. Y en el caso de Latour, incluso anima a cuestionar las bases ontológicas occidentales y modernas. Esto escapa incluso del hecho tantas veces defendido de que la Arqueología no puede concebir el pasado como algo aislado de nuestras prácticas actuales, sino por el contrario, como completamente imbuido en cómo pensamos y actuamos en el presente (cfr. Tilley 1989: 107; Karlsson 1998: 207-11; Fernández Martínez 2006: 211-2; Criado Boado 2012: 21). Va mucho más allá. Porque discute la dimensión temporal que ha funcionado como base en la constitución de casi la totalidad del compendio de conocimiento humanístico de Occidente. Lo critica porque, como se ha visto a lo largo de este subapartado, ha dado lugar a visiones engañosas de la Historia; la peor de ellas, el Evolucionismo y, por tanto, la supeditación de toda cultura no-moderna a un escalón inferior de desarrollo en la escalera de ascenso del progreso. Bajo el amparo de una temporalidad circular y fluctuante –no-lineal– la atención (en Historia, Arqueología...) puede desplazarse a otras dimensiones como el espacio (la *‘física del acontecimiento’*), horizontes de subjetividad y concepciones del tiempo alternativos a los nuestros (Criado Boado 2001a: 36), clasificaciones socio-culturales e identitarias (Hernando 2001b), conexiones-permanencias entre pasado y presente (Serres y Latour 1995 cit. por Witmore 2007b: 556), etc. y se libera de las ataduras del progreso, la causalidad, el cambio como sustitución, la obsesión por la cronología o la hegemonía del sujeto moderno. En cierto modo, parece que volvemos en parte a la sincronía que todavía se apreciaba en el trabajo de Foucault y al mismo tiempo, tratamos de incorporar la importancia de las relaciones-conexiones como aspecto dinámico de esta temporalidad alternativa.

## 5. APROXIMACIÓN ONTOLÓGICA

En el apartado anterior se ha tratado de incidir en ciertos rasgos que, en buena medida, superan el proyecto del Estructuralismo clásico o que, por otro lado, critican las bases del pensamiento moderno occidental. Sin pretender construir un contraproyecto nuevo, se trata de poder abarcar mejor la complejidad esencial de toda realidad humana: (1) abriendo un espacio para la práctica y la materialidad de la acción social –contra visiones excesivamente idealistas o cognitivas–, (2) ampliando las dimensiones y niveles que entran en juego –contra el pensamiento dialéctico y dicotómico– y (3) promocionando una temporalidad cíclica, basada en la importancia de la conexión, la resistencia, la relación y permanencia –desplazando una dimensión del tiempo lineal y evolucionista–. Después de este recorrido es más fácil adentrarse y comprender algunas propuestas que parten directamente de la necesidad de adaptar nuestro criterio (evaluador, comparativo, hermenéutico, científico...) a otro tipo de ontologías.

Viveiros de Castro (2010: 484) concluye con estas palabras su último trabajo, *Metafísicas Caníbales*: ‘*Todo lo que sé es que necesitamos ontologías más ricas y que es tiempo de poner las cuestiones epistemológicas a descansar*’. La epistemología tiene que ver con los métodos y teorías de conocimiento sobre el mundo: el cristal a través del cual nos asomamos a la realidad. Se suele entender que los productos de la epistemología varían culturalmente y que, por tanto, se generan a partir de un universal que reposa por debajo –la realidad en sí misma–. La ontología, por otro lado, se interesaría por el *ser* del mundo, considerado como esa verdad latente, eterna y ajena al sujeto a la que toda ciencia y conocimiento habrían de dirigirse (Alberti y Marshall 2009). En los últimos años ha habido una explosión de trabajos arqueológicos que cuestionan esta relación entre epistemología y ontología: hasta ahora se había considerado que el estudio de las sociedades del pasado implicaba la reconsideración de las bases epistemológicas desde las que partía el investigador, entendiendo que la ontología –esto es, el mundo o la realidad– era la misma para unos y otros. La preocupación, por tanto, estuvo siempre en el diseño de un método y una metodología eficaces. La introducción de trabajos como los desarrollados por Philippe Descola (1992) y Eduardo Viveiros de Castro (1996) en el ámbito anglosajón, a través del éxito de autores como Bruno Latour, ha acelerado en gran medida la revolución paradigmática que llevaba décadas desarrollándose, por ejemplo, en Sudamérica. Esta revolución no sólo cuestiona la manera en la que nos aproximamos al estudio de otros contextos culturales –el tipo de lenguaje utilizado, por ejemplo–, sino que parte de la base de que la realidad de aquellas sociedades es completamente ajena a la nuestra. Esto implica cuestionar y redirigir no sólo el *cómo* sino también el *qué*, tratando de indagar sobre nuevos lenguajes y nuevas realidades, dando la vuelta a nuestros referentes de orden, y desechando cualquier apriorismo o analogía directa. Bajo el foco de análisis están dualismos como naturaleza:cultura, sujeto:objeto o alma:cuerpo, sobre los que no basta únicamente invertir su significado, sino desentrañar los términos en los que se erigen esas relaciones y los propios elementos que la componen. La propuesta, por tanto, alcanza grandes dosis de conciencia crítica, se aleja de las herramientas heurísticas más corrientes e incluye en los programas de investigación, temas normalmente alejados del ámbito clásico de discusión arqueológica.

Pero a pesar del enorme universo de posibilidades (ontológicas) que cabría esperar de una propuesta como ésta, la mayoría de los trabajos de investigación se han centrado en el estudio y aplicación al pasado de los principios del *animismo* (cfr. Borić 2005; Brown y Walker 2008; Alberti y Bray 2009; Valera 2010; Porr y Bell 2012), algunos muy influenciados por trabajos como los de Tim Ingold (2000, 2006 y 2007b), Chris Fowler (2004) y la mayoría de los clásicos a los que estos remiten (cfr. Strathern 1988; Descola 1992; Gell 1998; Bird-David 1999). De este modo, la literatura teórica arqueológica se ha llenado de conceptos como *participación*, *dualidad*, *fluidez*, *relacionalidad*, *fragmentación*, etc. muy en sintonía, además, con temas vinculados a la identidad, el cuerpo y la persona. Se trata de una visión pertinente pero quizá demasiado limitada (cfr. Holbraad 2009: 435-6).

El desarrollo de ontologías alternativas a la occidental tiene un doble objeto: hasta ahora se ha incidido en la propuesta de (1) partir de la alteridad ontológica –no únicamente epistemológica– a la hora de asomarse a sociedades y culturas ajenas a nuestra tradición. Pero existe otra línea de acción que tiene que ver con el objetivo de (2) reconciliar la tradición moderna de pensamiento con todas aquellas prácticas, relaciones, conceptos y realidades que son necesariamente negadas y apartadas para que la Modernidad siga conservando su sentido. Esta propuesta, desarrollada por Bruno Latour (1993), pretende desenmascarar el fracaso del proyecto moderno, basado en la ‘purificación’ o división ontológica entre el mundo natural y la sociedad. Una separación artificial –teórica pero no práctica– que el autor, a través de varios ejemplos históricos, considera una ilusión: ‘*el mundo moderno nunca ha existido*’ (ibídem: 66). Esta visión tan revolucionaria de la realidad contemporánea ha empujado, como se ha visto más arriba, a cuestionar los modelos conceptuales que sustentan la ciencia moderna, entendidos como herramientas artificiales que esconden una realidad mucho más compleja y dinámica. Son varios los trabajos que tratan, como consecuencia de ello, de enriquecer nuestros modelos de conocimiento a través de regímenes ontológicos no-modernos. Es el caso de Ingold (2006: 19), que trata de recuperar y potenciar las reminiscencias animistas del pensamiento tradicional occidental ‘*re-animating thought*’: ‘*Knowing must be reconnected with being, epistemology with ontology, thought with life. Thus has our rethinking of indigenous animism led us to propose the re-animation of our own, so-called ‘western’ tradition of thought.*’

Este tipo de propuestas no han sido bien recibidas por algunos arqueólogos, acostumbrados a tener muy presentes las fronteras que separan a sociedades presentes y pasadas, modernas y no-modernas; y en algunos casos, por estar obligados a desarrollar su investigación en conexión directa con sociedades indígenas locales. Alejandro Haber (2009) denuncia cómo una visión como esa podría estar secundando prácticas de tipo *colonial*. Según este autor, el trabajo de Latour esconde el peligro, de sobra conocido, de la tendencia a la *universalización* que siempre ha caracterizado a la tradición occidental: decir que nunca hemos sido modernos es igualarnos y, por tanto, desproteger la importancia del punto de vista *local* (ibídem: 427-9). Esta llamada de atención, bajo mi punto de vista, es fundamental para evitar caer en nuevos esencialismos; de ahí la necesidad de atender a la *episteme* local, como apunta Haber, o de trabajar a partir de unas bases objetivas sólidas<sup>22</sup>.

El *animismo* podría definirse como un sistema de creencias, pero no lo es; es una verdadera ontología en la que no cabe distinción sino *conexión* entre los distintos seres que habitan el mundo:

22 Como por ejemplo, las bases metodológicas que defiende este trabajo (cfr. capítulo 3), tomadas de la propuesta de Almuneda Hernando (2002: 117), por la que entiende que existe una relación estructural entre los instrumentos que se utilizan para ordenar y representar la realidad, y el grado de complejidad socioeconómica de cualquier sociedad humana. Sólo de esta manera se gana amplitud de miras sin dejar de lado los fundamentos empíricos que sostienen cualquier propuesta interpretativa.



*'a condition of being alive to the world, characterised by a heightened sensitivity and responsiveness, in perception and action, to an environment that is always in flux, never the same from one moment to the next (...) it is the dynamic, transformative potential of the entire field of relations within which beings of all kinds, more or less person-like or thing-like, continually and reciprocally bring one another into existence.'* (Ingold 2006: 10)

La definición de Ingold es mucho más amplia que la que en su día propuso Descola (1992: 114): un sistema de propiedades que, junto al *totemismo*, impone una continuidad entre el dominio de lo natural y lo social, pero que a diferencia de éste, entiende que todos los seres comparten los mismos principios espirituales, lo que determina un tipo de relación particular. A pesar de la distancia entre ambas definiciones, ambos autores persiguen un mismo objetivo al tratar este tipo de aproximación: el objetivo de deconstruir o al menos, limitar la proyección de principios propios de la cosmología y ontología occidentales a otras culturas a través de disciplinas como la Antropología o la Arqueología. El proyecto de Descola (2005: 86), centrado en la superación del dualismo naturaleza:cultura, busca una Antropología renovada cuyo objeto no sean *'las instituciones y prácticas clasificadas según su grado de autonomía en relación con la naturaleza, sino las formas y propiedades de los distintos sistemas posibles de relación con el medio ambiente humano y no humano...'* Por otro lado, Alberti y Bray (2009: 341) en Arqueología opinan que: *'the greatest potential for animist theory lies in the challenge it could present to deep-seated western assumptions and globalizing theory'*. Sin hacer del *animismo* un nuevo esencialismo y volver a construir una imagen única y limitada de las sociedades del pasado, propuestas como éstas pueden ayudar a que disciplinas como la Arqueología, volcadas en la búsqueda del sentido de la Otredad, tengan mejores herramientas para entender y lograr dialogar con la complejidad a la que se enfrentan. Como consecuencia del éxito y la proliferación de trabajos enfocados bajo esta perspectiva<sup>23</sup>, la atención ha derivado a aspectos poco o nada tratados por la Arqueología:

- Por un lado ha habido una vuelta significativa al *interés por la materialidad o las relaciones materiales*, esto es, al papel que los objetos juegan en la conformación ontológica del ser humano<sup>24</sup>. Buena prueba de ello es la aplicación de los principios de la Actor Network Theory –que defiende la simetría ontológica entre objetos y personas (Latour 1993; Law 1999)– al campo de la Arqueología (cfr. Olsen 2003 y 2007; Witmore 2007b). Esto ha llevado a intentar superar dualidades como la de sujeto:objeto a través de la aplicación de conceptos

<sup>23</sup> Ejemplo de ello son los dos números dedicados por entero a la ontología animista y a los resultados de su aplicación en contextos arqueológicos: el *Journal of Archaeological Method and Theory* 15(4) de 2008 y el *Cambridge Archaeological Journal*, 19(3) de 2009.

<sup>24</sup> Aunque pueda parecer que la materialidad ha sido siempre un tema clave en la investigación arqueológica, la Arqueología Simétrica da buenas razones de que esto no es realmente cierto (cfr. Webmoor y Witmore 2008).



como el de *'distributed mind'* (Gell 1998) u *objectification* (Miller 2005), que no hacen sino extender el término de agencia tanto a objetos como a sujetos sin que estos puedan pensarse por sí mismos, esto es, estén independizados de la vinculación material de la que emergen y por la que en definitiva *son* (*ibídem*: 10)<sup>25</sup>. Este detalle es ampliamente desarrollado por Ingold (2007b) en su artículo *'Materials against materiality'*, en el que amplía el concepto de materialidad al conjunto de factores que rodean al objeto o a la persona que entra en contacto con él, y no únicamente a las propiedades materiales del objeto en sí. En este sentido, la *materialidad* es un proceso cambiante y no una cualidad constante, lo cual, insiste además en la superación de visiones estáticas –representaciones mentales– de la realidad (cfr. también Barad 2003).

- En palabras de Alberti y Bray (2009: 339), trabajos como el de Latour permiten contestar a las incongruencias de una *'ontología sustantivista'* que entiende la realidad como un todo en sí mismo, compuesto de entidades igualmente autónomas y eternas, producto de un sujeto trascendental. De este modo, se ha optado por abordar un tipo de *'ontología relacional'*, más centrada en la importancia de las relaciones entre las cosas que en las cosas mismas. Tal y como Ingold (*vid. supra*) alababa del *animismo*, el proyecto de una Arqueología comprometida con la superación de esencialismos tradicionales, debería estar más atenta a las *dinámicas* que a los conceptos. Esto significa que ningún concepto o realidad ha de pensarse como ajeno o 'arrojado', sino imbuido en una red de relaciones, conexiones y flujos en constante transformación. Esto también supone escapar de dualismos extremos –que no son más que extremos absolutos e irreales– y pensar en la posibilidad de los *intermedios*, y en los modos de poder llegar a ellos. A lo que ayuda, una vez más, la Actor Network Theory:

*'Instead of reducing the world to the regime of two opposing ontological realms (...) this approach claims that nearly everything happens between the two extremes, happens by way of mediation and translation, by heterogeneous networks linking all kinds of materials and entities.'*  
(Olsen 2003: 98)

---

25 Es necesario aclarar que las propuestas de Daniel Miller o Alfred Gell, no son precisamente bienvenidas por los 'arqueólogos simétricos' ya que, bajo su punto de vista, continúan favoreciendo una visión excesivamente *humanista* de la relación entre personas y objetos (cfr. Webmoor y Witmore 2008: 57; Alberti y Marshall 2009: 346). De ahí que explícitamente animen a profundizar a nivel *ontológico*: no se trata de que unos constituyan a los otros y viceversa (lo que no sería más que tipo de relación *dialéctica*), sino que ontológicamente, están mezclados; son híbridos, cuasi-objetos, cuasi-sujetos, intermediarios, mediadores, traductores... *'lo humano (...) no puede ser aprehendido si no se le devuelve la otra mitad de sí mismo, la parte que corresponde a las cosas'* (Latour 1993: 118-22 y 200). Esta idea ya fue introducida por Donna Haraway (1991) a través del concepto de *cyborg*: constructo de la Modernidad que encumbra peligrosamente todo el conjunto de divisiones que favorecen un proyecto ontológicamente desigual, patriarcal y capitalista.

- El redescubrimiento de autores como Heidegger o Merleau-Ponty tiene que ver con el interés que también ha despertado el tema de *la corporalidad*. Por una parte, esto tiene relación con (1) la necesidad de volver a la materialidad de las cosas y del *embodied self*, muy vinculado al cuerpo y las prácticas corporales (cfr. Borić y Robb 2008a). Por otro lado, responde a (2) un empeño en superar la dualidad sujeto:objeto, problema que parece tener solución en el ‘todo’ integrado que representa el cuerpo de la persona. El cuerpo empuja a interesarse también por (3) la experiencia práctica, el espacio, el ser-en-el-mundo y la acción, frente a temas que lleven a aproximaciones ideales o representaciones intelectuales del mundo y de la persona. Aún así, existen autores (cfr. Olsen 2003: 97) que todavía consideran insuficiente la carga de materialidad presente en la multitud de trabajos publicados recientemente sobre cuerpo e instan a fijar nuestra atención en la ‘*crude*’ *experience of being in direct contact with things*’ (cfr. Merleau-Ponty 1968: 133-47 cit. por Olsen 2003: 98). Finalmente, son también muchos los trabajos que ven el cuerpo una herramienta esencial para (4) llegar a ontologías e identidades ajenas a la nuestra, llenando sus escritos de términos inspirados en la literatura antropológica: cuerpos fluidos, cuerpos fragmentados, *fractal bodies*, etc. (cfr. Fowler 2008).
- El énfasis en el movimiento y el dinamismo está en sintonía con *la importancia de la relacionalidad, las redes o ‘meshworks’* –como prefiere referir Ingold (2006: 13)–. Un aspecto igualmente aplicado a personas, objetos y estructuras, que habrán de abordarse como gradientes o fractales, inmersos en un universo de conexiones y relaciones. Estas imágenes están inspiradas en el famoso *rizoma* de Deleuze y Guattari (1994 [1980]), una metáfora creada para superar la lógica binaria que ha dominado el pensamiento occidental desde la Ilustración. El rizoma crea una malla irregular que permite conectar diferentes eslabones semióticos, animando al movimiento *lateral* frente al estatismo y jerarquía vertical de los conceptos y pares opuestos. La red estructural no está compuesta por puntos sino por líneas en constante fuga o *desterritorialización*, lo que hace de ella un *mapa* en constante construcción que actúa sobre lo real –y no simplemente lo reproduce–.

Todos estos aspectos, reunidos en este apartado, pero presentes a lo largo de todo el capítulo, tratan de romper ‘*el círculo de nuestro propio repertorio conceptual*’ (Holbraad 2009: 433). Y más allá de eso, proponen una transformación profunda en el modo en el que abordamos cualquier estudio sociológico, antropológico, histórico o arqueológico. La base de la crítica está en la herencia más fuerte que hemos recibido de la Modernidad: la hegemonía del sujeto trascendental, el humanismo imperante, el recurso de las oposiciones binarias y su visión jerarquizada, el estatismo de la idea, la imposición de esencialismos y universalismos, las consecuencias de una temporalidad lineal, etc. Barreras no precisamente fáciles de derribar en busca de una labor investigadora menos parcial y mucho más abierta a la variabilidad y complejidad de horizontes de realidad con los que habrá de mediar.

## 6. SÍNTESIS

Este último apartado ha de cumplir su labor, recomponiendo un intenso capítulo en el que parece que se ha seguido una especie de viaje de enriquecimiento, dirigido a intentar construir un mejor y más completo aparato teórico para el estudio de las sociedades del pasado.

La primera parada de este viaje estuvo dedicada a preparar y aleccionar al viajero: la responsabilidad crítica de la Arqueología obliga a mantener una actitud abierta y atenta hacia los peligros que empujan al investigador a continuar proyectando su propio modelo de pensamiento en el estudio de la Otredad. Esta responsabilidad comienza en el plano epistemológico, en tanto que delimita unas formas concretas de conocer la realidad; y finaliza a nivel ontológico, ya que entendemos que ayuda a construir otro tipo de realidades y horizontes de existencia ajenos al conocido. En este sentido, nosotros como investigadores, debemos preocuparnos por el tipo de discurso que está favoreciendo nuestro trabajo y por el tipo de conocimiento que está ayudando a crear. Lo importante, entonces, no es estar más o menos alejados de la verdad, ni conseguir un mayor reconocimiento por nuestro trabajo: *'pensar científicamente no es ni corresponder lo visto con lo dicho, ni ordenar y sistematizar lo concebido sino problematizar, esto es, vincular un conjunto de singularidades a través de sus diferencias'* (Gallego 2011 cit. por Alonso González 2012: 22).

Otro punto importante de esta primera pausa es reconocer que estamos siendo testigos de un periodo de cambio en el que, definitivamente, se están tratando de poner las bases para superar los fallos de la subjetividad moderna. Errores que podrían resumirse en uno sólo: *la fundamentación subjetiva de la Razón* (Criado Boado 2012: 51). Una Razón, además, universalizada y extrapolada; lo que supone la fragmentación, limitación y deformación de un sistema de saber dominado por un sistema de poder muy concreto: aquél que beneficia a una democracia capitalista y globalizadora. Y que, como consecuencia de ello, ha favorecido y favorece discursos que legitiman la desigualdad y todas aquellas prácticas derivadas de ella (colonialismo, patriarcado, individualismo, etc.).

La segunda parada de este viaje iniciático nos empuja a buscar las soluciones necesarias para recomponer una Arqueología crítica y positiva, consciente de los límites de la Modernidad. En esta etapa recordamos los principales principios del Estructuralismo, que consideramos esenciales para poder *contextualizar la subjetividad*, es decir, poder limitar sus excesos. Estos principios nacen de la idea de que cualquier realidad social o cultural está organizada simbólicamente a través de una serie de códigos compatibles entre sí. La base ideacional de esta propuesta se ve compensada por la traducción material de estos códigos en forma de productos culturales. La propuesta *Arqueo-lógica* que plantea Felipe Criado (*ibídem*) entra dentro de las fórmulas que tratan de ir más allá del proyecto inicial de Lévi-Strauss, tratando de completar un estudio de la *historicidad del pensamiento humano* que

nunca llegó a esbozar la Antropología estructuralista. Por otro lado, su '*tercera vía*' incita a *actuar objetivamente sobre las subjetividades del pasado*, a través de la contextualización de los horizontes de racionalidad presente y pasado –participantes en el diálogo hermenéutico–, basándose en el principio de compatibilidad estructural entre códigos (*ibídem*: 231-2). Se trataría entonces de superar dos de las críticas que limitan su aplicación en Arqueología: el ahistoricismo y el logocentrismo. Antes de proseguir nuestro viaje, un detalle importante: propuestas como las de Criado o Hernando (2002) –en la que se basa principalmente este trabajo de investigación–, permiten diseñar programas de investigación que cuenten con la comparación y contrastación de modelos abstractos procedentes de otras disciplinas como la Antropología, lo que hace mucho más rica la labor interpretativa.

Una vez asentada y bien atada nuestra carga, el recorrido comienza a hacerse más inestable. Esto se debe a que comenzamos a adentrarnos por terrenos que requieren de una mentalidad más abierta, libre de las constricciones que impone un tipo de racionalidad demasiado acostumbrada a absolutos y totalidades. Esto no significa que volvamos a caer en el relativismo al que, por ejemplo, condujo el abrir la puerta a una subjetividad sin límites, sino por el contrario, una vez limitada ésta, pensar en la posibilidad de modelos e instrumentos que puedan hacer comprensible la complejidad en la que tratamos de desenvolvernos. Como suele suceder, algunos de los absolutos que quisiéramos superar los encontramos en nuestra propia casa: partimos de la compatibilidad estructural entre los códigos que caracterizan a una cultura, ¿pero cómo podemos escapar de concepciones demasiado ideacionales de la realidad social?

La siguiente etapa de nuestro viaje no se aleja demasiado de la estación de origen: *la realidad social ha de entenderse como el producto de la conjunción de aspectos ideacionales y materiales, sin que uno se halle por encima del otro*. Pero la carga mental que adquirimos en la última parada es difícil de disimular. Nuestra intención ahora es tomar las medidas oportunas para deconstruir el binomio ideal:material que nos ha acompañado un largo trecho. Para ello es imprescindible repasar algunos de los autores que más han trabajado para superar esta limitación. La idea es ahondar en las condiciones materiales de la existencia, por encima de la hegemonía del sujeto racional. Dos herramientas esenciales para llevar a cabo esta labor son las Teorías de la Práctica y la Estructuración de Bourdieu y Giddens, cuyo trabajo se centra en demostrar que la estructura no es sino a través de su traducción práctica, lo que también determina su potencial transformación. El trabajo de Michel Foucault representa un paso muy importante en la valoración de la expresión material de la subjetividad, medio de reproducción y *incorporación* de los discursos de poder que han determinado los distintos saberes que el ser humano ha desarrollado sobre sí mismo. Por otro lado, la atención que la Fenomenología deposita en la experiencia del mundo, entendida como objeto de análisis, es también una fuente de inspiración a tener en cuenta. La balanza parece querer ceder a favor de la *experiencia somática*, restando protagonismo al sujeto trascendental, lo que supone un movimiento

aperturista hacia estudios centrados en horizontes ontológicos, como reconoce la Arqueología Simétrica entre sus postulados.

Una nueva parada en nuestro viaje significa un nuevo ejercicio de reflexión y reconsideración de las bases sobre las que discurre nuestro tren. Si volvemos de nuevo a Bourdieu, encontramos que la necesidad de conceptos como el de *agencia* no hace sino añadir dinamismo y complejidad a una propuesta estructuralista que, aplicada a procesos y prácticas sociales, parecía demasiado limitada. Si en este nuevo alto en el camino queremos liberarnos de los dualismos y relaciones dialécticas, tendremos que volver a hacer un esfuerzo por dinamizar nuestra mente y no dejar que se detenga en conceptos absolutos, echando mano también, de la recarga somática que adquirimos en la última estación. A lo largo de todo este trabajo iremos comprobando que, la *incorporación* de detalles como estos supone adquirir una perspectiva que, de inmediato, nos empuja a valorar más la *acción* que la reflexión, el *movimiento* que el estatismo. La propia superación del binomio sociedad:individuo, que se propone como modelo, desenmascara una construcción artificial en la que ni un componente (sociedad) ni el otro (individuo), son satisfactorios por separado. Su importancia o su significación no se entiende sino integrada en una relación de ‘*doble vínculo*’ que es imposible evadir (cfr. Hernando 2003: 92). La introducción de la Teoría de la Complejidad o la Actor Network Theory en Arqueología hace urgente la necesidad de atender a tres aspectos de la realidad humana que no es posible entrever bajo la lente del pensamiento moderno: por un lado, (1) la importancia de la *relación* por encima –o bajo el mismo criterio valorativo– de los componentes que forman parte de ella. De aquí nacen ideas geniales como las de Ingold (2007a), y la necesidad de enfocar nuestra atención en el proceso y el movimiento, en el *estar* y *hacer*, más que en el estatismo en el que hemos reducido el *ser*. Por otro lado, (2) la insistencia en el valor de lo *intermedio* por encima de esencialismos dualistas: ‘*Es en el medio, allí donde se supone que no pasa nada, donde está todo. Y en las extremidades no hay nada salvo estancias purificadas que sirven de garantías constitucionales al conjunto*’ (Latour 1993: 180). La aplicación de conceptos como el de *relación fractal*, hace patente la necesidad de observar la variedad de posibilidades, interconexiones y combinaciones que conforman el universo real. Por último, y en complemento de los dos aspectos precedentes, (3) una invitación a mirar de frente ‘*el desorden y la incertidumbre*’, abrazando la complejidad lateral de la *multiplicidad* en sí misma, y no ‘*a través de la constitución de sus partes*’ (Morin 2002 [1994]-a: 423 y 427). La estructura se abre, se olvidan los puntos y se forman redes; se crea el *rizoma*, hecho de líneas y direcciones cambiantes.

Después de recorrer territorios tan complejos es necesario hacer un alto y reflexionar sobre el camino andado y lo que nos queda de él. Pensamos nuestro viaje como un trayecto entre dos puntos, dividido en diferentes jornadas, siempre adelante. La metáfora del tren nos permite adentrarnos en el siguiente elemento a tener en cuenta: el tiempo y el cambio. A lo largo de este recorrido abandonaremos esta imagen lineal en la que hemos imaginado nuestro viaje y trataremos de percibir

con mayor detalle las dinámicas que el trayecto guarda en profundidad. Una de las propuestas más interesantes llega de la concepción *nietzscheana* de Historia que adoptó Foucault (1972 [1969]) como proyecto: una Historia que, aunque aparentemente inmóvil, no abandona su vocación crítica. La línea desaparece bajo la sucesión de *epistemes*. Pero abandonar la línea no es tan fácil como cambiar su forma: Clastres (1978) introduce el concepto de '*resistencia*' y transforma la estructura del motor del cambio. Una visión como ésta, constatada en numerosos trabajos arqueológicos, cuestiona la máxima que erige como impulsor del cambio la búsqueda de la jerarquización, el desarrollo, la diferenciación social y económica, etc. y la sustituye por la búsqueda incansable del no-cambio. La transformación, pese a todo, se produce. Pero no puede entenderse como sustitución absoluta (como tampoco existe la continuidad absoluta), sino como la *combinación entre el cambio y la permanencia*. Volvemos de nuevo a huir de los extremos, y dibujamos una temporalidad que tiende a la circularidad: un tiempo que vuelve, que se rodea y reinterpreta de manera constante (Latour 1993: 115-6). Esta es una invitación, por tanto, que valora la *continuidad* por encima de la sustitución total.

El viaje casi ha terminado, los pasajeros intuyen que el final está cerca. Pero todavía falta dar una vuelta de tuerca más para que el trayecto sea completo. Esta es quizá la zona más escarpada de las transitadas hasta el momento, lo que obliga incluso a recurrir a la fe. En este último tramo se invita a los pasajeros a descender al plano ontológico, aquél que se encuentra más allá de un compromiso por elaborar mejores métodos para el estudio de la realidad. Recurrir a niveles ontológicos se entiende, en el ámbito de la Arqueología, como una oportunidad por superar las constricciones que nuestro propio modelo ontológico (y todo lo que surge de él), nos impone a la hora de acercarnos al Otro e incluso a nosotros mismos. Este último trayecto del viaje sintetiza todas las ideas anteriormente lanzadas para poder funcionar mejor sobre una base que intuíamos demasiado ideacional. Repasémoslas de nuevo: por un lado, la necesidad de volver a las cosas mismas y reivindicar la *interdependencia* entre el mundo subjetivo y el mundo material. Esta base estructural se hace aún más intensa añadiendo la propuesta que iguala, a nivel ontológico, a personas y objetos. Un punto de fuga, además, estará centrado en el cuerpo y la corporalidad, como supuesto templo en el que erigir las bases de la superación de tantos binomios (naturaleza:cultura, sujeto:objeto, sociedad:individuo...). El estatismo y la polarización de los pares opuestos, por otro lado, invitan a este nuevo paradigma a buscar el movimiento de la línea y la falta de límites de la red. Y por otro, a perseguir la conexión y el dinamismo de las relaciones y a abandonar el estatismo de los puntos. Los extremos se entienden como irreales, incapaces de devolver una imagen verdadera de la realidad: constructos intelectuales de la ciencia moderna. Aquí entra el valor de lo intermedio, del gradiente y la variabilidad que anima a lo complejo. Este círculo podría muy bien cerrarse volviendo de nuevo al principio y continuando sin hallar un final.

Pero el viaje ha terminado y podríamos asegurar que los pasajeros no bajan del tren del mismo modo que subieron. Es difícil conjugar en un mismo capítulo tantos puntos de vista juntos sin caer quizás en la contradicción. El único peligro es quizá querer reunir lo que es imposible unificar, falseando todo intento de aplicación de estos postulados. En ese caso habríamos ayudado a crear un problema que, a fin de cuentas, impulsaría de nuevo el motor de la investigación. Pero el objetivo de este recorrido no es otro que tratar de conjugar lo mejor de cada uno de ellos, sin la urgencia de querer construir algo nuevo. Este capítulo trata de alertar sobre la necesidad de conocer primeramente lo que defiende uno mismo y criticarlo, para poder salvar a continuación los restos de lo que quede. De esta manera se es consciente tanto de las limitaciones como de las posibilidades, siendo más sabia la elección en cada caso.





MARCO GENERAL  
E INSTRUMENTOS  
PARA LA  
INTERPRETACIÓN

---



## 1. INTRODUCCIÓN

Este capítulo está dedicado a introducir las herramientas metodológicas sobre las que se fundamenta este trabajo. Podría decirse que se trata de la base argumentativa que me llevó a plantear un tema de investigación como éste. En los siguientes apartados trataré de desarrollar las ideas más importantes desde las que debería partirse para poder enmarcar esta propuesta. He sintetizado estas ideas en dos apartados: por un lado, (1) un punto dedicado a la Arqueología de la Identidad, un modelo interpretativo desarrollado por Almudena Hernando para el estudio de las sociedades del pasado (y una mejor comprensión de las sociedades del presente). Y por otro lado, (2) un apartado derivado del anterior y algo más desarrollado a partir de lecturas filosóficas, históricas y antropológicas, dedicado al paso de la oralidad a la escritura y su importancia para el estudio de las sociedades prehistóricas. Ni el modelo de la Arqueología de la Identidad, ni la mayoría de los trabajos citados en el apartado de oralidad tienen como eje fundamental el cuerpo. Pero ambos, como veremos más adelante, tienen una fuerte implicación en cuanto a corporalidad se refiere. Es mi objetivo tomar las ideas más importantes de uno y otro para convertirlas después en hipótesis de trabajo. Es decir, tratar de pensar el cuerpo bajo claves que derivan del desarrollo de ambas propuestas.

Mi intención, a lo largo de este trabajo, es abordar una realidad, como es el cuerpo, que es de por sí compleja y difícilmente delimitable. Quisiera poder describir con la máxima destreza posible y todas las herramientas a mi alcance, una realidad que hay que pensar, ante todo, variable y multicontextual. Pensar el cuerpo bajo todas sus facetas posibles, incluso aquellas que se nos escapan, implica poder abarcar un sinfín de elementos que se multiplican exponencialmente bajo cualquier dimensión o aproximación desde la que nos situemos. Decir ‘cuerpo’ supone decir muchas cosas y no decir ninguna. Por ello es necesario delimitar bien los objetivos hacia los que queremos orientar el estudio y sobre todo, construir un buen marco de análisis sobre el que moverse. En este sentido, hay dos ideas fundamentales que vertebran todo este trabajo; dos principios de los que parto y que aportan coherencia a las hipótesis que se plantean. Por un lado, entiendo *el cuerpo como un elemento fundamental sobre el que estudiar la identidad*. Es decir, este trabajo toma el cuerpo como herramienta de análisis de los distintos modos de ser persona. En concreto, de los modos de ser persona en el pasado. Por otro lado y en este mismo sentido, entiendo que *el estudio de los modos de ser persona en la Prehistoria implica movernos por modelos de pensamiento muy diferentes a los nuestros* y, por tanto, necesita de herramientas que nos enseñen o, al menos, nos permitan aproximarnos a modelos más cercanos a aquellos que pretendemos entender. Creo que es necesario beber de todas las fuentes válidas a nuestro alcance, no sólo para poder situarnos más cerca de nuestro objeto de estudio, sino sobre todo y ante todo, para ser conscientes de cómo actuamos y pensamos ahora. Pensar en términos de oralidad nos permite explorar otras dinámicas de expresión, pensamiento y acción, y además, nos hace conscientes, en mi opinión, de cómo esas mismas dinámicas funcionan hoy día,

aunque mediadas por las condiciones que introduce una cultura letrada (y cada vez más virtual). La idea de la oralidad, por tanto, no sólo me ha ayudado a pensar en otros términos, sino también, a entender cómo la investigación ha abordado hasta ahora una problemática como la que el cuerpo plantea.

Me gustaría, como continuación del capítulo teórico anterior, y como un punto más en la espiral de este trabajo, terminar este apartado volviendo al principio. Para ello no quisiera, insisto, quedarme en la dualidad oralidad:escritura que parece estructurar el segundo de los puntos de este capítulo, sino ir más allá. Quisiera plantear una arqueología prehistórica que recupere el cuerpo de la persona en todas sus calidades –material, *performativa*<sup>26</sup>, activa, extrovertida y representativa– y lo sitúe bajo el contexto de cambio y permanencia que ha de caracterizar a cualquier fenómeno de transformación socio-cultural. Es decir, me gustaría evitar seguir estableciendo fórmulas dicotómicas para elaborar una historia lineal del ser humano y atender a lo intermedio, a lo que persiste y siempre se ha negado y a las contradicciones del modelo cartesiano vigente.

Para que la identidad y la oralidad se conviertan en sólidos soportes sobre los que moverme, he acudido a las dos fuentes que he adelantado más arriba: por un lado, el modelo que desarrolla Almudena Hernando (1999b, 2001a, 2002 y Hernando y González Ruibal 2011) sobre el estudio de los modos de ser persona a través de la conexión entre éstos y los productos materiales que derivan de su acción, entre los que podemos incluir el cuerpo. En concreto, me interesa cómo su trabajo ha abordado el problema del *proceso de individualización*; una labor en la que la autora ha continuado trabajando en los últimos años (Hernando 2012a, 2012b y 2013), y que se convierte en este trabajo, en el contexto concreto de análisis y aplicación final de mi propuesta corporal. Por otro lado, se propone la posibilidad de pensar la persona *bajo los parámetros de la oralidad*, o como veremos, fuera del ‘constreñimiento de la Razón’ (como diría Foucault) y de la concepción del cuerpo como ‘concepto’, es decir, como una realidad objetiva susceptible de ser pensada más allá de la propia persona (por ej. cuando digo, ‘la persona que habita el cuerpo y le da vida’, ya estoy racionalizando el cuerpo o dando por hecho que es algo diferente a mí). Considero que esta aproximación puede ser una base interesante desde la que indagar acerca de modelos alejados de nuestro horizonte racional occidental y moderno, esto es, partir de modelos alternativos. A pesar de todo, este segundo punto no pretende volver al pasado y quedarse allí, o revivir una situación que ya ha terminado, sino indagar en lo que de ello queda, más allá de las nuevas incorporaciones que supuso el racionalismo, como por ejemplo, la marginación del cuerpo como soporte identitario y el ensalzamiento de la Razón.

---

26 Este concepto –*performativo, performatividad*– está tomado del inglés *perform* y *performance*, que unifica las nociones de ejecución, realización, actuación de un cuerpo o una persona; incluyendo la derivación material de los conceptos ‘interpretación’ y ‘representación’. Este término también huye de desviaciones radicalmente materialistas o fisiológicas, que nieguen la repercusión de cualquier componente ideacional o subjetivo en el comportamiento de una persona o la acción de un cuerpo.

## 2. ARQUEOLOGÍA DE LA IDENTIDAD

La Arqueología de la Identidad es un modelo teórico que establece una lógica común entre las condiciones de vida de los grupos sociales que estudiamos y su percepción de la realidad. De este modo ofrece un marco sobre el que situar y pensar estas comunidades huyendo de posiciones actualistas o subjetivas. Este modelo no tiene por objeto el análisis de los materiales arqueológicos, sino las condiciones de vida que éstos reflejan: su traducción en términos de control material sobre el entorno (Hernando 2002: 107). De esta definición se entiende que la identidad es *‘el mecanismo por el cual los seres humanos se hacen una idea de la realidad y de su posición en ella que les permita sobrevivir eficazmente con unas condiciones materiales dadas’* (ibídem: 10), es decir, las herramientas cognitivas que establecen el perfecto equilibrio entre el grado de control que las personas posean sobre los fenómenos no-humanos y su sensación de seguridad ontológica.

Hernando crea un modelo a partir de la hipótesis de que existe una relación estructural entre los instrumentos que se utilizan para ordenar y representar la realidad, y el grado de complejidad socioeconómica de cualquier sociedad humana. Estas variables estarán así mismo interrelacionadas con un tipo de mecanismo identitario, es decir, una determinada manera de pensar y ‘estar’ en el mundo. De esta manera es posible establecer *‘rasgos estructurales comunes a todas las culturas que revisten un grado semejante de control material de la realidad’* (ibídem: 117). La autora establece dos polos extremos para entender mejor estas relaciones estructurales: la identidad relacional y la identidad individualizada. La identidad relacional está caracterizada por la identificación completa de la persona con su grupo de pertenencia; a medida que vaya multiplicándose la diferenciación de comportamientos dentro del grupo, mayor número de personas desarrollarán factores de individualización. Estas dos categorías no pueden entenderse sin tener en cuenta, como digo, el tipo de parámetros de orden que predomina en cada una de ellas, ni tampoco el grado de control material de la realidad que caracterice al grupo.

Este modelo entiende estos dos polos extremos (identidad relacional e individualizada) como mecanismos heurísticos para un análisis estructural y no como reflejo directo de ningún contexto real (Hernando 2002: 10). Es decir, se trata de dos categorías que nos permiten analizar distintas realidades sociales dependiendo de su mayor o menor control de la realidad. Pero esto no debe entenderse como un proceso progresivo de sustitución de un polo por otro, sino que será necesario atender al *‘cuadro final compuesto por elementos de uno y otro carácter que se combinan en proporciones diferentes. Y es la proporción la que va cambiando’* (idem 2008a: 68)<sup>27</sup>. Es decir, según el predominio de ciertos rasgos u

27 A este respecto, es interesante hacer también referencia al trabajo de Edward LiPuma (1998 y 2000), basado fundamentalmente en la comparación entre la sociedad melanesia y la sociedad occidental. Lo que propone LiPuma es que, más allá de establecer diferencias radicales entre un modelo y otro, es posible hallar en una misma persona ambas modalidades –dividual e individual– de personalidad. Esto es, que las personas emergen de la tensión entre ambos aspectos; una tensión que varía intercontextualmente.

otros o el peso de unos mecanismos sobre otros en la construcción de la identidad de la persona, el grado de individualización/relacionalidad será mayor o menor. Una persona, según la autora (2013), puede desarrollar en sí misma '*rasgos de identidad relacional y rasgos de individualidad, dependiendo de cuál sea su grado de control de los fenómenos con los que se relaciona*'. El factor principal con el que propone seguir estas variaciones está en el grado de control y especialización del trabajo, es decir, el nivel de complejidad socioeconómica. Debe deducirse de todo lo dicho que la identidad de las personas pertenecientes a un mismo grupo es tanto más variada cuanto mayor división de funciones y especialización del trabajo, o lo que es lo mismo, cuanto mayor variación en las posiciones de poder existan en el grupo (*ibídem*). Esta es una de las principales herramientas que toma mi trabajo de la obra de Hernando: la relación estructural que establece entre complejidad socioeconómica y el número de combinaciones identitarias posibles dentro de una misma comunidad.

En este sentido, me interesa no sólo comprender qué mecanismos de representación del mundo funcionan en uno y otro modelo identitario, sino qué rasgos los caracterizan y sobre todo, qué proceso siguen y qué implica el paso de una identidad relacional a una más individualizada. Uno de los objetivos de este trabajo es seguir el rastro de ese proceso en momentos en los que comienzan a desarrollarse rasgos característicos de individualización en muy contadas personas a través de su reflejo material en el cuerpo. Ese será el caso particular sobre el que probar la aplicación de la herramienta de la corporalidad, previamente analizada y adaptada al contexto de la Prehistoria bajo los instrumentos que se proponen en este capítulo. Se parte de la idea esencial, en la que profundizaré más adelante, de que *la individualidad es un tipo de identidad de la persona que no ha existido siempre*, es decir, que responde a un determinado grado de control material y dominio de los fenómenos naturales. Por tanto, no puede generalizarse al pasado prehistórico (Hernando 1997 y 2003).

En trabajos más recientes, la autora ha ido afinando aún más el funcionamiento de estas categorías identitarias –relacional e individual– con el objetivo de escapar de oposiciones binarias o concepciones dualistas que no hacen sino ocultar la enorme complejidad que caracteriza a cualquier fenómeno social. Estos trabajos ahondan también en la profunda relación entre *subjetividad* y *materialidad* en la construcción de la identidad, en tanto que cada uno de estos términos se construye a través del otro y por tanto, ambos expresan un orden cultural común. En este sentido, basándose en el trabajo de Edgar Morin (2002 [1994]-a) y aplicando el concepto matemático de fractalidad, entiende que la relación estructural entre persona y cultura no es una relación de determinación sino de escala: tanto la subjetividad como la cultura material –y con ella, cualquier producto ideacional– que definen a una persona, son expresión de la misma lógica que, a su vez, caracteriza a la cultura en la que vive. No existen comportamientos mecánicos de 'causa' y 'efecto', ni relaciones jerárquicas entre componentes de una misma cultura, sino un sinfín de interrelaciones entre



las partes que se van modificando conforme el sistema va cambiando, lo que hace imposible diferenciarlas de la totalidad (Hernando y González Ruibal 2011: 10). En este sentido, me interesa destacar la idea de que:

*‘la modalidad que adopta cada una de [las] variables [de una cultura] es coherente con la que adoptan las demás y es esa coherencia la que es percibida por nosotros como una expresión cultural concreta (...) al tiempo que como expresiones identitarias personales diferentes’ (ibídem: 15).*

Es ésta, por tanto, una perspectiva que no considera necesario, como ya dijera Elias (1990 [1939]: 212 y 2002 [1983]: 71; cfr. también Hernando 2003: 91-2), distinguir entre individuo y sociedad dado que se da por hecho que la identidad de las personas es resultado de las relaciones que éstas establecen entre sí, y que es a este cruce de relaciones a lo que llamamos sociedad. De ahí que debamos entender la sociedad como el conjunto de relaciones, y por tanto, de formas de ser persona que los miembros que la integran se encargan de reproducir.

Para seguir completando el marco metodológico en el que se inserta este trabajo, y en referencia a esta idea de fractalidad como instrumento para entender el cuerpo en tanto que rasgo particular o expresión material de todo un conjunto de relaciones, el cuerpo debe entenderse como una variable coherente con las demás partes y con la totalidad, inserta en el rango de probabilidades que permite cada contexto concreto. Es decir, entiendo que el tipo de relaciones sociales que caracterizan a un grupo, el tipo de variables identitarias que desarrollen las personas que lo componen y el modo de interacción con la cultura material (el cuerpo, en este caso) de cada una de ellas, podrán entenderse como capas sucesivas que dan forma a una misma cultura. Por tanto, una transformación en cualquiera de sus dimensiones se verá también reflejada en todas las demás (Hernando y González Ruibal 2011: 13-5). De este modo, deduzco que una determinada concepción del cuerpo, o mejor, un modo de expresión o uso del cuerpo, será coherente con el tipo de identidad de la persona, la comunidad en la que se inserta y el contexto social, económico y tecnológico en el que vive.

Una vez introducidas las ideas generales es necesario atender a los *instrumentos* que dan forma al modelo. Como herramienta de trabajo, la autora construye un marco conceptual general acerca de los rasgos o categorías sobre las que el ser humano basa su comprensión de la realidad. Para ello pone en relación dos mecanismos ya desarrollados por Norbert Elias y David R. Olson: por un lado, el modo en que ordenamos el mundo, estudiado por Elias, y por otro, el modo cómo lo representamos, analizado por Olson. Hernando profundiza en ellos para poder establecer un modelo basado en la correspondencia entre los modos de representación de la realidad, el grado de complejidad socioeconómica y los rasgos de identidad predominantes en una sociedad dada. Según la autora (2002: 51):

*‘construimos cognitivamente la realidad a la medida de nuestra capacidad para controlarla (...) Tener distintas identidades significa que construimos cognitivamente mundos distintos en los que vivir. Por ello, el punto de partida de este modelo es atender al grado de control material sobre la realidad (entendido como capacidad de previsión, predicción y control de sus fenómenos) que cada grupo humano tenga’.*

La identidad, por tanto, se define como los modos en los que la persona se entiende a sí misma y a la realidad que le rodea. Es la contraparte cognitiva a unas capacidades de control material sobre los fenómenos del mundo que permiten al ser humano sobrevivir de manera efectiva. La realidad a la que las personas se enfrentan está, por tanto, ‘seleccionada’ en base a nuestra capacidad para generar la sensación de que la controlamos en suficiente medida.

A través de ciertos parámetros de orden (tiempo y espacio) damos sentido a una realidad que, de otro modo, resultaría caótica y sin sentido, lo que nos incapacitaría para poder actuar sobre ella. El relativismo cultural que abunda en nuestras lecturas, resulta en primera instancia de la variedad de modos en que los grupos humanos ordenan fenómenos dispares de la realidad. Pero esto no significa que los seres humanos tengan distintas capacidades para entender la realidad, sino que estas mismas capacidades se modelan de distinta manera. Como veremos más adelante, ‘siempre se ha pensado’ pero no siempre se ha pensado sobre lo mismo ni de la misma forma (cfr. Lévi-Strauss 2006 [1962]; Goody y Watt 1996 [1963]; Olson 1986 y 1998; Ong 1993 [1982]).

Siguiendo a Elias (1990 [1939], 1992, 1993 [1939] y 2002 [1983]), Hernando toma el tiempo y el espacio como parámetros de orden de la realidad. Su hipótesis de trabajo defiende que existe una relación estructural entre las pautas básicas de modelación de estas categorías y la complejidad socioeconómica de un grupo humano. Es decir, que las percepciones del tiempo y del espacio, entendidas como herramientas cognitivas de orden, variarán en función del grado de control que se tenga de la realidad<sup>28</sup>. Esto significa que tiempo y espacio no pueden entenderse como dos parámetros universales, realidades en sí mismas a las que pueda atribuírseles un sentido particular dependiendo del contexto. Esta es una percepción actualista a la que únicamente tras adquirir cierto grado de complejidad social, económica y tecnológica, pudo añadirsele un correlato racional, objetivo y por tanto ajeno a la realidad que ordenan. Esto permitió poder representar el tiempo y el espacio a través de mapas, relojes o calendarios; un salto cualitativo relacionado, según Hernando (2002: 65-7), con el hecho de que a partir de cierto momento comenzaran a usarse *metáforas* derivadas del uso de la escritura para la representación de ambos parámetros. Es decir, modelos que nada tienen que ver con los fenómenos a los que

28 Esta es, de hecho, la línea que desarrolló el Grupo de investigación en Arqueología del Paisaje (ArPa) desde su nacimiento en 1991 en la Universidad de Santiago de Compostela (Galicia, España) (cfr. Criado Boado 1993a y 1993b).

están referidos o que están alejados de la propia percepción subjetiva que emana de su experimentación, de su vivencia: es decir, son extrasomáticos.

Hernando aplica a su estudio sobre tiempo y espacio la diferenciación que Olson (1998) establece entre metáfora y metonimia. De esta manera, tal y como trataré de desarrollar en el próximo apartado, es posible distinguir entre los rasgos que caracterizan a una cultura letrada y a una cultura oral. A juicio de Olson, una representación metonímica de una realidad dada utiliza signos que están contenidos en ella para referirla, es decir, no existe diferenciación entre el objeto y el signo que lo representa o, si se quiere, hay una identificación total entre uno y otro. Una metáfora, por el contrario, toma signos arbitrarios para representar la realidad, lo que implica no sólo una desvinculación entre la cosa y el signo, sino la creación de códigos que le den un sentido. El autor identifica el paso de la priorización de la metáfora sobre la metonimia con la adopción de la escritura y, por tanto, el comienzo de la utilización de signos ajenos a la realidad para representarla: letras, números, códigos, significantes, pictogramas, etc. Algo que, como veremos más adelante, también establece una distancia entre el texto y su interpretación, la objetividad de los hechos y la subjetividad del lector, o lo que es lo mismo, el nacimiento de la subjetividad como ‘punto de vista’ (*idem* 1986: 112-5). Apoyándose en estas ideas, Hernando (2002: 54) entiende que una sociedad representará a través de metonimias aquellos fenómenos que no puede explicar a través de lógicas causales, es decir, todo aquello que no controla, lo sagrado; y a través de metáforas aquellos cuyo funcionamiento sí consigue descifrar a través de mecánicas *científicas*. Esto significa que el predominio de metáforas o metonimias para representar la realidad estará en íntima relación con el grado de complejidad socioeconómica ‘*ya que sólo cuando la división de funciones y la especialización en el trabajo se desarrollan, es posible la sofisticación tecnológica que hace posible [el] control*’ y la comprensión de la lógica mecánica del mundo (*ibidem*: 56). Es decir, para poder mantener un control sobre un fenómeno no humano (por ejemplo, la meteorología, el ritmo de los cultivos, etc.) es necesario haber podido descifrar racionalmente su funcionamiento, y esto, claro está, está ligado con un mayor desarrollo tecnológico. Hasta entonces, ese fenómeno se explicará irremediabilmente en términos humanos y subjetivos.

Según Elias (2002 [1983]), el tipo de conocimiento que se tenga de la realidad predispone a la persona a sentirse más o menos segura frente al mundo. Es decir, que existe una interdependencia entre el control de los fenómenos físicos y la subjetividad. Según el desarrollo social de un grupo humano, el comportamiento frente al mundo variará: cuanto menor sea el nivel de control, su comportamiento conllevará una mayor implicación emocional y mayor será la carga de irracionalidad y subjetividad que apliquen en sus experiencias diarias. Es lo que él mismo ha llamado como mecanismos de ‘*enlace doble*’ (*ibidem*: 103-4): a un menor grado de control sobre los fenómenos naturales, le corresponde una mayor resistencia a cambiar, pues el cambio se identifica con el riesgo a perder unas condiciones de vida de por sí inestables. En este sentido, los grupos de escasa complejidad socio-

económica darán mayor prioridad al espacio como parámetro para ordenar la realidad, dado que es empíricamente visible y permanente, y entenderán el tiempo como algo cíclico, no lineal; un eterno presente (pues de esta manera se excluye el cambio y, por tanto, la diferencia entre presente, pasado y futuro) (Hernando 2002: 73). Predominará, en definitiva, una percepción *subjetiva* tanto del tiempo como del espacio, utilizando como referencia la propia experiencia para ordenarlos (*ibídem*: 82).

Me gustaría pararme un momento aquí y retomar algunas de las ideas que han aparecido en párrafos anteriores: por un lado se ha dicho que un menor control de los fenómenos no humanos implica su explicación a través de mecánicas y causalidades humanas, es decir, que habrá una mayor implicación emocional y subjetiva a la hora de ordenar la realidad y relacionarse con ella. De este modo, tanto el tiempo como el espacio serán percibidos empírica y *vivencialmente*, es decir, tendrán ‘realidad’ en tanto que experimentados y actuados. Por otro lado, el grado de control que lleva consigo la capacidad de entender el funcionamiento de cualquier fenómeno natural, empuja a la persona a desligarse emocionalmente de éste, es decir, a pensarlo ‘desde fuera’ de uno mismo. Podría establecerse, por tanto, una relación entre falta de control y percepción subjetiva y emocional de un fenómeno, y al contrario, una relación entre alto grado de control y ‘distanciamiento’.

Un mayor compromiso emocional implica, por tanto, que el referente, en calidad de medida, de mecánica y de funcionamiento, cuando se carece de una explicación causal o de un control de los fenómenos naturales, es siempre *humano*. Así es, según Hernando (2002: 91 ss.), el mundo que describe el Mito. La persona, en el pensamiento mítico, se convierte en el factor principal de orden y medida. En él, los fenómenos que modelan la realidad no existen sino filtrados por el prisma de la emoción y la experiencia subjetiva: la persona es la referencia y la medida para entender todo el universo. Se trata de un movimiento de identificación íntima que ante todo, no parte de un ejercicio mental, racional, reflexivo, sino *encorporado*, actuado, experimentado y vivido. Es en este punto preciso en el que debe atenderse, bajo mi punto de vista, al cuerpo. Podría decirse que *el cuerpo, bajo este modelo de identidad* (escasa complejidad socio-económica, falta de control material sobre los fenómenos del mundo, escaso desarrollo de la individualidad) *se comporta como principal vector no sólo de conocimiento y percepción, sino ante todo, de actualización de la persona*. Es decir, los grupos o personas que entienden la realidad a través de los mitos o la oralidad, no tienen una *experiencia* subjetiva del mundo a través de un cuerpo en calidad puramente sensorial, sino que desplazan y elevan esa relación a niveles *ontológicos*: lo que se traduce en la tendencia ‘antropomorfizadora’ para explicar los fenómenos de la realidad y pensar la persona. Esta idea es esencial en este trabajo y merecerá un apartado independiente para profundizar en ella.

A medida que las actividades del grupo vayan diversificándose y sea necesaria una mayor regulación de los ritmos de trabajo y de vida, como corresponde a modelos socio-económicos más complejos, los mecanismos de orden y representación de la

realidad comenzarán también a modificarse: el espacio dará prioridad al tiempo como parámetro ‘dinámico’ y se comenzará a admitir la variación y el cambio como algo positivo y enriquecedor. El componente emocional irá desapareciendo de las dinámicas de percepción de la realidad, que empezarán a regularse de manera objetiva, es decir, ajena a la propia experiencia subjetiva. Esto únicamente es posible si se posee el grado de dominio sobre el entorno que acompaña al desarrollo económico y tecnológico, porque responde al distanciamiento que implica tener un mayor conocimiento de los mecanismos de la naturaleza no humana (Elias 2002 [1983] : 115). Retomando el modelo de Hernando para poder entender mejor esta afirmación: el aumento de la complejidad socioeconómica implica no sólo la aparición de distintas posiciones sociales dentro del grupo y un mayor control de la realidad (por la sofisticación tecnológica que acompaña a la especialización en el trabajo), sino que también posee un correlato cognitivo que se traduce en una variación, dentro de la comunidad, de distintos modos de actuar y percibir la realidad. Esto quiere decir que a mayor complejidad socio-económica, más variación en los modos de identidad y de ‘ser persona’ habrá dentro del grupo.

La diferenciación de funciones y roles dentro de un grupo social supone también el surgimiento de rasgos de individualización, es decir, de la conciencia de un ‘yo’ separado del resto. Podríamos decir, por tanto, que existe una relación estructural entre el grado de complejidad socioeconómica y el desarrollo de rasgos de individualización (Hernando 2002: 56-62). Pero esto no debe entenderse como un cambio brusco y directo, sino como un proceso con avances y retrocesos que, por supuesto, no afectaría a la totalidad de la comunidad, sino a aquellas personas que, en grados diversos, controlan y explican mecánicamente los fenómenos del mundo. La conciencia de un ‘yo’ separado del resto del grupo, un sujeto único y real, no surge, como indica Elias (1990 [1939]: 185) hasta el siglo XVII; fruto de un proceso largo de transformación de las formas de percepción del otro y de uno mismo. No se trata, en definitiva, de un universal o de algo innato, sino de un modelo de identidad social y culturalmente construido (Maus 1985 [1938]: 59) que no puede en ningún caso generalizarse a la Prehistoria y ni siquiera a la sociedad actual (cfr. Elias 1990 [1939]; Hernando 2003 y 2008a). Esto no quiere decir que las personas que no construyen su identidad a través de la individualidad no tengan conciencia del sí mismas y de la particularidad de otras personas, sino que viven y actúan –y este es el rasgo que define a una ‘identidad relacional’ (Hernando 1999b)– *‘directamente en el trato y la relación con los otros’*. Es decir, no existe una *‘conciencia de sí mismo como algo exterior e independiente de su propio grupo’* (Elias 1990 [1939]: 122-3). Para que pueda desarrollarse esta conciencia de la propia diferencia, es necesario tener el suficiente grado de control sobre las circunstancias en las que se vive como para poder prescindir del grupo que hasta entonces había actuado como referente identitario y fuente de seguridad.

Las sociedades que poseen un escaso desarrollo socio-económico, es decir, en las que apenas existe división de funciones y el grado de especialización del trabajo es bajo, presentan un menor número de esferas de actuación diferenciada dentro

del grupo. Más allá del género o la edad, existe una semejanza de comportamientos que *‘se esfuerzan en visibilizar a través de la uniformidad de los vestidos o los adornos corporales’* (Hernando 2002: 59), lo que potencia el vínculo y el sentido de pertenencia. Esta idea es importante para este trabajo en tanto que ofrece un marco ‘material’ y ‘corporal’ sobre el que trabajar. Podemos decir, por tanto, que la tendencia a la uniformización en la apariencia es una traducción material del vínculo identitario y de un sentido de ‘pertenencia’. Esta relación de identificación completa con el grupo, como anunciábamos más arriba, responde la necesidad de neutralizar la ‘angustia’ por garantizar la supervivencia en condiciones de escaso control del medio. Para ilustrar esta idea, Hernando introduce el trabajo de Leenhardt (1997 [1947]) sobre los habitantes de Nueva Caledonia. Según este autor, el canaco *‘es la intersección de las múltiples relaciones familiares, sociales y rituales que enmarcan la vida del individuo’* (ibídem: 20). Es decir, en la identidad relacional la persona no es capaz de pensar su mundo o pensarse a sí misma más allá de los lazos que la unen con el resto de los miembros de la comunidad. La seguridad ontológica que se necesita para sobrevivir queda materializada, entre otras cosas, a través de la uniformización de las apariencias.

Del mismo modo que la uniformidad expresa un vínculo identitario de pertenencia, la sensación de sentirse como algo diferenciado del resto que acompaña a los procesos de individualización implica la ‘ideación’ del cuerpo como soporte. Esto es muy claro en el famoso pasaje de Leenhardt (1997 [1947]: 162) en el que conversa con un habitante de Nueva Caledonia acerca de si había sido la conciencia del espíritu la principal aportación de la educación recibida por los misioneros; a lo que el canaco responde: *‘¿El espíritu? ¡Bah! No nos habéis aportado el espíritu; conocíamos ya su existencia. Procedíamos según el espíritu. Empero, lo que vosotros nos habéis aportado es el cuerpo’*. Esto no significa que el cuerpo fuera una entidad con existencia previa que, en un momento dado, se ‘descubre’ como quien encuentra un objeto escondido. Tampoco significa que no se tuviera cierta consciencia corporal. De hecho, como más adelante desarrollaré a través de la idea de la oralidad, el cuerpo ha constituido siempre el principal soporte identitario, y lo vemos, de hecho, en ese énfasis uniformador de la apariencia en sociedades de escasa complejidad social y tecnológica. Lo que el canaco, después de haber pasado por el filtro de la educación letrada, expresa con esa ‘aportación’ corporal, es que el cuerpo nace como una realidad en sí misma, susceptible de ser pensada y de ser conocida ‘su existencia’. Esto, que es fundamental en el desarrollo de esta tesis doctoral, está íntimamente relacionado con procesos de individualización que, según Hernando (2002: 131) conllevan una identificación de la persona con su cuerpo. Volviendo a Leenhardt (1997 [1947]: 162):

*‘Aquel que sabe que tiene un cuerpo no admitirá más su identidad total con el tío materno (...) La persona deja de ser difusa (...) El cuerpo deja de ser el viejo revestimiento social bajo el cual la persona se ahogaba (...) El yo psicológico al que hemos visto errar por doquier lejos del cuerpo, se*



*fija por fin: tengo un cuerpo. El canaco comprende la independencia de su existencia corporal, a la vez que logra enriquecer su lengua al verter en una palabra antigua, karo, el contenido del concepto nuevo: cuerpo’.*

Leenhardt, con estas palabras, asocia el surgimiento de la autoconciencia del sujeto con la conciencia del cuerpo; una idea que tendrá importantes consecuencias materiales en cuanto a tratamiento corporal y actualización de la persona en su cuerpo. Esto significa que *pensarse como algo diferenciado del resto implica necesariamente la creación de una entidad soporte, o más bien, de una conciencia de ese soporte del yo*. Pero, como ya se ha dicho en varias ocasiones, este proceso es lento y no necesariamente progresivo. Es interesante preguntarnos sobre cómo es posible acceder al tipo de subjetividades y corporalidades que se desarrollan antes de ese paso, y sobre todo, poder seguir este proceso de transformación de gran recorrido a través de su reflejo material. Aquí tenemos, por tanto, otra de las ideas que enmarcan este trabajo de investigación.

El trabajo de Almudena Hernando (1997) con los Q’eqch’í, agricultores de roza de Guatemala, proporciona un ejemplo sobre cómo, en una sociedad en la que predominan rasgos identitarios eminentemente relacionales, comienzan a desarrollarse algunos rasgos de individualización entre ciertos miembros del grupo. Estas dinámicas de diferenciación, según la autora, pasan necesariamente por la *‘identificación con el cuerpo’* aunque todavía no formen parte del propio tejido social, es decir, no estén plenamente institucionalizadas (*idem* 2002: 134). El paso hacia sociedades campesinas complejas podría responder a un contexto en el que ya existiera cierta distribución del poder y los recursos, y por tanto, diversificación de funciones e identidades variadas dentro de un mismo grupo. Un mayor control sobre los recursos elimina la reciprocidad generalizada externa y enfatiza la interna, lo que según Vicent (1998) haría aún más intensa la tendencia a la apropiación exclusivista de los recursos y la tierra. Para que esto sea posible es necesaria la transformación de los sistemas de parentesco y que sea la familia, el linaje, quien tenga potestad sobre los derechos y deberes de reciprocidad. En este sentido, la comunidad deja de ser el referente identitario principal y es sustituida por un segmento de menores dimensiones creado netamente a partir de lazos de consanguinidad. Según Hernando (2002: 151), esta transformación *‘es indisociable de un cambio cognitivo de gran trascendencia’* porque *‘el mundo se entiende de otra manera cuando se actúa de distinto modo sobre él’*. El desarrollo de artesanías especializadas, como la metalurgia, y por tanto, de esferas de actuación y expresión dispares dentro de la comunidad, multiplica al mismo tiempo los niveles de relación de las personas que forman parte de ella. Esto es causa y al mismo tiempo, reflejo, de que la variabilidad de modelos identitarios es cada vez más amplia. A partir del Neolítico Final esta situación se hace cada vez más evidente: en Europa, los procesos de individualización se materializan en la aparición de ‘grandes hombres’ vinculados al segmento social por lazos de parentesco. Pero no hay que olvidar



que la mayor parte de la sociedad, ajena a cualquier posición de poder, seguiría manteniendo un tipo de identidad básicamente relacional, o en todo caso, que el grado de individualización variaría en función de la posición de poder de la persona *dentro* del grupo (*ibidem*: 159).

Este proceso de transformación y de gestión de los primeros rasgos de individualización en contextos todavía relacionales, ha continuado siendo explorado por la autora en los últimos años, trasladando sus implicaciones hasta la sociedad contemporánea (Hernando 2012a). Creo que para este trabajo es necesario profundizar en las claves que propone dado que vuelve a ofrecernos un marco ‘material’ y ‘corporal’ sobre el que continuar trabajando: en su propuesta inicial, Hernando defiende que cualquier paso hacia la diferenciación intragrupal exigiría sustituir los vínculos que se van perdiendo por otros nuevos que continúen reafirmando a la persona. Es decir, según las premisas desde las que parte su modelo, es ontológicamente imposible vivir en ‘soledad’ cuando no se tiene el control suficiente de los fenómenos de la realidad. En una sociedad en la que el grado de control material sea todavía incipiente, es decir, en la que la identidad relacional sea todavía muy intensa, la persona tendrá que seguir manteniendo un claro sentido de pertenencia a alguna comunidad mayor que sí misma, que le aporte la seguridad y el control necesarios para vivir. Cualquier rasgo de individualización, en definitiva, tendrá que ser compensado con la nueva creación de un vínculo: *‘Así pues, si de alguna forma se empezaba a manifestar alguna diferencia con los del propio grupo, sería imprescindible manifestar semejanzas con otros’* (*idem* 2002: 160). Esos otros serían sus iguales, sus pares, es decir, aquellas personas también ‘separadas’ identitariamente de su comunidad. Este sería el caso de las élites, de los grupos de poder: las sociedades de guerreros que a partir del final del Calcolítico y sobre todo durante el Bronce y el Hierro en Europa, comienzan a caracterizar los cuadros sociopolíticos más comunes. La idea que subyace a esta dinámica, y que la autora continúa desarrollando en la actualidad, es que no es posible hablar de una individualidad absoluta, es decir, que la *‘aparente individualidad’* de los primeros grupos de poder *‘no era sino otra versión distinta de la identidad relacional’* (*ibidem*: 161). Pero estos nuevos vínculos que los hombres fueron creando a medida que aumentaba su individualidad son difícilmente reconocibles, porque se trata de mecanismos inconscientes que no aparecen reflejados en el discurso. Sin embargo, las acciones y el cuerpo sí los muestran (Hernando 2012b: 134).

Esta idea ha sido expresada por la autora utilizando el término de ‘esquizofrenia’, en el sentido de que, cuanto más individualizados estamos, mayor es la bipolaridad con la que vivimos la realidad. Ya que a pesar de desarrollar concepciones netamente racionales de lo que es, por ejemplo, el tiempo y el espacio (en forma de relojes y mapas), seguimos *sintiendo* y experimentando emocionalmente tiempos y espacios en los que hemos vivido o en los que han ocurrido episodios importantes de nuestras vidas (*idem* 2002: 77). Esta polaridad, emoción:razón, que caracteriza a la Modernidad, también es interesante para pensar el cuerpo en tanto que, como decía

más arriba, nunca hemos abandonado la experiencia vivencial del mundo, aunque nos hayamos ‘convencido’ de que lo real es lo que *pensamos* sobre él. Ésta es quizá una de las ideas más interesantes del ensayo ‘Las estatuas pensantes’ de Norbert Elias (1990 [1939]), en el que a través de una revisión de la incidencia cartesiana en la sociedad moderna occidental, construye esa evocadora imagen de las personas de la Modernidad como estatuas que ‘*ven y piensan el mundo pero no pueden moverse o acercarse a él*’ (*ibidem*: 140). Esto, según el autor, es una consecuencia de la represión sistemática de la emoción en la conciencia moderna, y la consideración del cuerpo como ‘*una muralla que separa a la persona de las personas*’ (*ibidem*: 138). La imagen evoca a una persona que, incapaz de sentir a través de un cuerpo pétreo, sólo considera válido y real aquello que piensa. Olvida de raíz el papel que la emoción y los sentidos poseen en nuestra manera de entender la realidad.

Volviendo de nuevo a la idea de la necesidad de mantener el vínculo a pesar del desarrollo de posiciones individualizadas, Hernando (2008a, 2012a, 2012b y 2013) entiende que son dos los mecanismos que hacen posible conservarlo pese a que no sean reconocidos en el discurso: por un lado, la creación de relaciones desiguales de género, y por el otro, la vinculación a un grupo de pertenencia distinto de la comunidad de origen. En relación al primero bastará con decir –ya que no es el tema de esta tesis–, que la individualización de las mujeres fue frenada históricamente hasta llegar a la Modernidad, pues si ellas seguían manteniendo la identidad relacional que antes caracterizaba a todo el grupo, compensarían la pérdida del vínculo emocional inherente a la creciente individualización de los hombres. Es el segundo mecanismo el que considero esencial para el desarrollo de este trabajo: la agrupación de los hombres en *grupos de pares* a medida que crecía su grado de individualización. Según la autora, si el desarrollo de rasgos de individualidad por parte de ciertas personas dentro del grupo –hombres mayormente– implica el fin de su vinculación identitaria con el mismo, será necesario buscar nuevos referentes, otros ‘iguales’, con los que (he aquí la paradoja) compartir su ‘diferencia’ a través, de nuevo, de la uniformización de su imagen y sus prácticas. Esta estrategia explica, como se verá en el estudio de caso, la aparición a partir sobre todo de la Edad del Bronce, de identidades compartidas vinculadas mayoritariamente con prácticas de guerra y de banquete, de una misma gestualidad material y la homogeneización de la apariencia de ciertos sectores concretos de población. La hipótesis que se plantea es que el cuerpo, en calidad actuante y trascendente, se convierte en este momento en soporte y escenario de expresión subjetiva; se ‘descubre’ ligado a procesos de autoconciencia e individualización: es decir, control y poder. Así, por un lado, el cuerpo actuará como mecanismo de diferenciación de estas personas dentro de la comunidad y al mismo tiempo, mostrará lo que el discurso inconscientemente niega: que esos primeros rasgos de individualización no son sino otro tipo de identidad relacional, materializada y reproducida a través de la uniformización del diseño corporal de los *grupos de pares*. *El cuerpo, por tanto, sirve como base a la individualización pero sigue reproduciendo, al mismo tiempo, estrategias relacionales*. Esta paradoja ilustra a la perfección el tipo de complejidad que atraviesa cualquier

estudio sobre dinámicas humanas y la necesidad de abandonar aproximaciones excesivamente lineales o planas.

En el apartado siguiente, trataré de profundizar en las implicaciones que supone reconocer que las sociedades y culturas a las que atiende la Prehistoria son sociedades que no han desarrollado sistemas de escritura. Creo que este aspecto es de vital importancia para este trabajo, en tanto que ofrece una visión del cuerpo y la persona alternativa a los modelos que predominan en la historiografía arqueológica. Fue el modelo de la Arqueología de la Identidad el que primeramente incidió en la necesidad de atender a la importancia que tenía esta perspectiva para cualquier aproximación interpretativa a las sociedades prehistóricas (cfr. Hernando 1999b y 2002), pero mientras este modelo está centrado en seguir diferentes etapas de transformación social de manera global, el presente trabajo toma la idea de la oralidad para entender de manera específica qué mecanismos funcionan en un contexto en el que comienzan a desarrollarse ciertos rasgos de individualización pero en el que todavía no existe la escritura.

### 3. LA ORALIDAD Y EL CUERPO

El marco que me ofrece la oralidad no sólo sirve para acotar, metodológicamente, el programa de lecturas que he utilizado para desarrollar el trabajo. También me es útil para salvar la enorme variedad de posibilidades de combinación identitaria que, aún buscando únicamente los primeros atributos de individualización, podría ofrecerme la realidad arqueológica. Además, aproximándose al cuerpo en sociedades orales se tiene la posibilidad de adentrarse en una corporalidad que no podría ser pensada bajo nuestros propios términos, y por tanto, resalta la ‘necesidad’ de alejarse de aproximaciones sólo racionales e ir más allá. La oralidad, como trataré de ilustrar, exige dejar a un lado modelos e interpretaciones que basen todo su funcionamiento en las ideas e ir a los hechos: lo que se hace, lo que se actúa. Soy consciente de que sería un error y una trampa autoimpuesta, negar la posibilidad de poder establecer modelos totalmente independizados de los modos de racionalidad predominantes en cada momento histórico: negar que los modos de actuar responden a su vez a ciertas maneras de pensar. Pero a veces nos olvidamos de la balanza y centramos toda nuestra atención en el mundo de las ideas, algo que puede llevarnos de nuevo al error del que estábamos precisamente huyendo: la extrapolación de categorías mentales actuales que creemos universales. Una de las premisas de este trabajo es que *el concepto que nuestra cultura tiene del cuerpo*, susceptible de ser abstraído y concebido de manera independiente de la persona que lo encarna, *no puede generalizarse a todas las culturas humanas ni al pasado*. De hecho, debe comenzarse a desechar la idea de que, en sociedades orales, el cuerpo puede *pensarse*. Esta conclusión anticipada no pudo llegar hasta que se agotaron, sin resultado alguno, todas las preguntas que buscaban ‘otras maneras de pensar el cuerpo’. En este sentido, el umbral entre oralidad y escritura es fundamental pues,

como ya se anunció más arriba, la adopción de la escritura supuso ante todo un cambio profundo en el modelo de racionalidad predominante (cfr. Havelock 1982 [1963] y 1996 [1986]; Olson 1986 y 1998; Olson y Torrance 1991; Ong 1993 [1982]; Goody y Watt 1996 [1963]) cuyas consecuencias iremos desgranando poco a poco.

Si partimos de la consideración de que los procesos de individualización están ligados a una idea del cuerpo como soporte de diferenciación (Leenhardt 1997 [1947]), fenómeno autónomo e identificador físico de la persona particular (Durkheim 1968 [1912] y Elias 1990 [1939]), lo interesante sería, entonces, indagar sobre qué función tendría la corporalidad en un momento en el que estos procesos fueran todavía incipientes: qué estrategias se desarrollarían y qué tipo de evidencias materiales desencadenarían. No se trata, por tanto, de buscar las causas sino de ilustrar los mecanismos. Para establecer un marco de comprensión y consideración de esta cuestión he recurrido, como ya anunciaba, a uno de los aspectos que propone el modelo de la Arqueología de la Identidad: el tipo de percepción que se tenga de la realidad y la persona, dependerá del modo en que se represente. Al mismo tiempo, el tipo de representaciones que predominen responderán a un determinado grado de control material sobre el mundo, esto es, el nivel de complejidad socioeconómica (Hernando 2002). Como ya se ha comentado anteriormente, el modelo de representación que predomina en sociedades orales es metonímico, es decir, los signos utilizados están contenidos en la propia realidad que representan. En sociedades con escritura, la metáfora prevalece como modo de representación y por tanto, signo y realidad carecen de conexión entre sí (Olson 1998). Si partimos de la base de que trabajamos con sociedades orales, indagemos sobre las particularidades que la no separación entre signo y realidad supone para el cuerpo y la persona. Para ello, me parece útil recurrir a las fuentes que pueden hablarnos de este tipo de contextos, como por ejemplo, los textos de tradición oral que fueron transcritos en momentos posteriores. En Occidente existen varias tradiciones; el caso más conocido y estudiado quizá sea el griego.

Según mi punto de vista, existe una diferencia muy clara entre la concepción del cuerpo y la persona en la tradición oral que representan los textos homéricos (también llamada tradición preplatónica) y la posterior tradición órfica, pitagórica, socrática y platónica. Según Rohde (1994 [1948]) los poemas homéricos representan el fin de una trayectoria y el comienzo de otra en la que se genera una nueva fe en el alma que tendrá sus consecuencias tanto éticas como metafísicas: por ejemplo, la responsabilidad individual. Esto no significa que el alma no fuera considerada como parte de la persona antes de este momento; de hecho, la existencia de un componente espiritual, impulsor de vida, es algo muy generalizado en las sociedades humanas, si bien, sus características difieren en gran medida de nuestra idea actual de lo que es el alma (cfr. Abimbola 1973: 76-8; Taylor 1993: 660-9; Reichel-Dolmatoff 1968: 89-91). En el universo espiritual griego, quizá hasta el siglo IV a. C., el alma se identificaba con el *ánima*, una especie de fantasma que abandonaba el cuerpo inerte en forma de aliento o de soplo vital. No tenía importancia alguna en la vida de la persona y de su papel pocas referencias pueden hallarse en Homero si no es identificada con

un 'órgano corporal', una parte física del cuerpo, una fuerza o el movimiento (cfr. Onians 1951: 93 ss.). Sólo mientras la *psyché* permanecía junto al cuerpo todas las fuerzas vitales se mantenían dentro de su órbita, y únicamente en el momento en el que debía abandonar a la persona –al morir–, tomaba forma y se hacía visible (Ortega Carmona 2008: 10). Por otro lado, no existía la idea de 'cuerpo' como entidad en sí misma –tal y como la entendemos hoy día– al no haber un término único para poder nombrarla<sup>29</sup> y, por tanto, tampoco un contexto de uso. Aceptaciones como la de *soma*, que sólo hacía alusión al cadáver; el plural 'miembros', cuyo principal atributo era el movimiento; o lo que podría traducirse por 'piel', como superficie y no en sentido anatómico, son algunos de los términos que pueden relacionarse con cierta idea de corporalidad (Snell 2007 [1946]: 23-7). El cuerpo como 'pluralidad', alejada de la 'unidad' con la que reconocemos actualmente nuestra imagen corporal, es uno de los atributos que Snell (*ibídem*: 26) ve reflejado en las representaciones humanas del arte griego arcaico (Fig. 7): '*el arte clásico del siglo V a. C. es el primero en representar al cuerpo como una unidad orgánica*'. En los textos de Homero, por tanto, parece prevalecer una imagen de la persona en la que las fronteras entre cuerpo y alma no estaban en absoluto definidas, al menos hasta el momento de la muerte. No puede decirse que el alma tuviera un papel importante en la configuración de un sujeto individual, ni tampoco el cuerpo más allá de su imagen inanimada al morir. Como se verá más adelante, sólo a partir de los escritos de Platón es posible poder hablar de un alma que, aunque impersonal (con identidad propia, es decir, con existencia más allá de la persona), se define principalmente por su oposición radical al cuerpo y sus limitaciones físicas (cfr. Vernant 1991: 329 ss.).

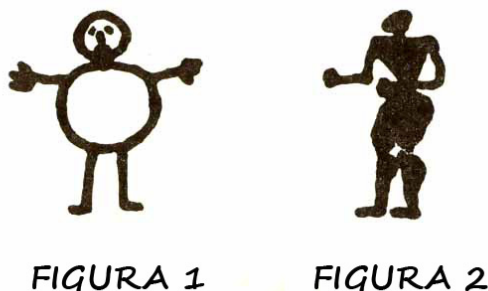


Fig. 7. Comparación entre una representación humana esquemática actual (Figura 1) y el tipo de representación que predominaría en el arte griego arcaico anterior al siglo V a.C. (Figura 2) (según Snell 2007 [1946]: 27)

<sup>29</sup> Este detalle también es muy común en sociedades que, independientemente de su grado de complejidad socioeconómica, no han desarrollado la escritura (cfr. Vilaça 2005; Gavilán 2005; Warnier 2007). En estos casos, puede haber algún término o términos que puedan hacer alusión a la corporalidad, como por ejemplo *vantosi*, en el caso de los Candoshi amazónicos. Este término hace alusión no tanto al cuerpo sino a la sustancia que lo compone y lo diferencia de un componente espiritual (*vani*) que los misioneros quisieron identificar con el alma (Surrallés 2003). Se tratará más a fondo esta cuestión en el capítulo siguiente.

A lo largo de los siglos VIII-VI a. C. va disminuyendo la importancia de los lazos de parentesco en la configuración de la sociedad y la persona griegas, y se sustituyen por una entidad de poder y control institucionalizada, es decir, completamente independiente del cuerpo social (*sensu* Clastres 1978 y 1981): la *polis*. En este momento surgen algunas personalidades, poetas y filósofos como Hesíodo o Solón, que anticipan rasgos de individualización o conciencia de sí (Weintraub 1993: 35). Según Snell (1965: 87 ss.), poetas líricos como Safo (s. VI a. C.), que vivieron en un momento avanzado en la generalización de la escritura, representarían un cambio respecto a la épica que les precedió, ya que en sus escritos existirían alusiones claras a una clase de alma menos ‘corpórea’, más abstracta y ligada a la idea de inmortalidad: indicios que denotan una contraposición entre la materialidad inerte y la espiritualidad animada, aunque todavía mediada por los poderes de la divinidad. En la lírica griega se expresan por primera vez los sentimientos propios del poeta, lo que implica tener mayor conciencia de las peculiaridades de uno mismo, es decir, poder pensarse a sí mismo como algo único. Aparece tímidamente la autoría, algo que también reincide en esta idea de autoconciencia. Pero es en el lenguaje de la tragedia (siglo V a. C.) cuando comienzan a aparecer referencias a la voluntad personal, no como una reacción hacia algo exterior a la persona sino como el resultado de una elección del sujeto (*ibídem*: 121, 160 y 163). Aún así, no es hasta más adelante, coincidiendo con la formulación socrática y platónica de un alma inmortal como sede del verdadero ‘yo’ del ser humano, cuando se considera que se produce la verdadera revolución del pensamiento griego, precedente del modelo de racionalidad occidental. Havelock (1982 [1963] y 1996 [1986]), Goody y Watt (1996 [1963]), Olson (1986 y 1998) y Ong (1993 [1982]) relacionan todos estos cambios en las formas de pensamiento e identidad de las personas con la adopción de la escritura como sistema de fijación de la lengua.

Algunos de los autores que han investigado sobre el origen del pensamiento moderno, han centrado su atención en el ‘descubrimiento’ del alma como sinónimo de Razón (cfr. Snell 2007 [1946] y 1965). Esto dice mucho sobre lo que consideramos que es característico de la sociedad occidental, sobre lo que constituye nuestro modelo epistemológico y ontológico, lo que consideramos humano y lo que reconocemos como verdadero. Pocas veces se ha considerado la corporalidad como esencial en el estudio sobre cómo se construye la idea de ser humano, de persona. Quizá porque damos por hecho que cuerpos hemos tenido siempre, y que además, es el cuerpo lo que nos conecta con otros seres vivos (y la Razón lo que nos distingue) (cfr. Viveiros de Castro 1996, 2004a y 2004b). Con esto no pretendo decir que el estudio del recorrido del alma en la evolución histórica de Occidente no tenga sentido en un trabajo como éste –de hecho, como estamos viendo, lo tiene (*vid.* ANEXO 3)– pero este tipo de consideraciones dejan al descubierto faltas, vacíos, que responden a un interés muy focalizado que tiene su causa en que hemos universalizado lo que hoy día consideramos como humano y en la predominancia de ciertos *regímenes de saber* (Foucault 1990 [1981]); como aquellos que preconizan la existencia de una Razón universal, que no es otra que la del sujeto burgués (Criado Boado 2012:



151). Al igual que la mente, el alma o el espíritu, también la idea de cuerpo es un producto del *ethos* humano. De modo que ninguna de ellas puede categorizarse como universal, como una realidad trascendente, sino como un producto de un contexto histórico y cultural. La expresión de Snell (2007 [1946]: 8) sobre que el término ‘espíritu’ *‘posee verdad aún antes de ser descubierto’*, no puede considerarse correcta, ya que parte de la asunción de que el espíritu ya *era* antes de que pudiera ser siquiera pensado. Esta asunción universaliza o *sustancializa* una idea concreta de lo que es el alma y la razón, y por tanto, la persona. Dirige su atención a una única manera válida, y por tanto, oscurece toda la complejidad que el tema merece.

Pero seguir la pista del alma para llegar hasta el lugar en el que ha quedado el cuerpo quizá no fuera, como ya dije al inicio, inútil. Autores como García Gual (2004: 26) afirman que el espíritu/alma y el cuerpo ‘nacen’ como dos conceptos opuestos que completan su significado a través de su contrario: donde no existe concepto de ‘cuerpo’ no puede darse el de ‘espíritu’ y viceversa. El dualismo cuerpo:mente se convierte en una de tantas oposiciones lógicas que define en sí misma la categoría y el significado de sus miembros. Ambos, por tanto, se especifican a partir de su contrario en un movimiento de interdependencia mutua. Pero quizá la atención no deba centrarse en el dualismo en sí, sino en las características que lo hacen posible, en la especificidad de sus componentes en ese momento concreto de ‘nacer’ al pensamiento. Creo que el camino se dirige a entender por qué en Occidente la corporalidad ha ocupado durante mucho tiempo (sobre todo a raíz de la implantación de la lógica cartesiana) un papel secundario entre lo que se entendía como lo esencialmente humano: la capacidad de raciocinio. En términos generales, fue ese ejercicio de autorreflexión –muy ligado a procesos de individualización– lo que despertó la conciencia sobre el cuerpo y, a su vez, el inicio de su reducción y constreñimiento. Si recordamos el diálogo de Leenhardt (1997 [1947]: 162), el hecho de poder pensar sobre sí trajo consigo una conciencia corporal totalmente nueva: poder pensar también el cuerpo como soporte. Esta fue, como se dijo, una de las consecuencias que potenció la adopción de una cultura escrita. Se introduce así un punto importante para conformar el marco metodológico en el que encuadrar este trabajo: la tríada, escritura - individualización - cuerpo.

Havelock (1982 [1963] y 1996 [1986]) identifica el ‘nacimiento’ de la Razón con el paso de la oralidad a la escritura. Este cambio, que tiene una profunda repercusión en las estrategias de captación, gestión y comunicación del conocimiento, es decir, las categorías en las que se basa la comprensión de la realidad, puede seguirse desde los poemas de Homero –en los que cabría hablar de una mentalidad oral– hasta los escritos de Platón –que podrían considerarse como uno de los primeros resultados de una cultura escrita–. Entre el lenguaje de una y otro es posible entrever el paso de un pensamiento que funciona a partir de imágenes concretas, actos y acciones situados en unas coordenadas de tiempo y espacio, a un modelo de racionalidad que funciona a través de conceptos abstractos, ideas, categorías y principios universales, atemporales. Hasta entonces, nociones como ‘Dios’, ‘Alma’ o ‘Justicia’ no habrían



podido pensarse como conceptos específicos de límites bien definidos, sino que únicamente se entenderían inmersos en un contexto particular de referencia. La casuística que funciona por debajo de estos procesos revolucionarios del pensamiento está ligada forzosamente a la posibilidad de fijación de la información por escrito (Goody y Watt 1996 [1963]: 62). Pero no sólo deben considerarse las repercusiones de raíz epistemológica, sino aquellas que supusieron una transformación en los modos de entender la identidad de la persona. Havelock (1996 [1986]: 152) relaciona el desarrollo de la escritura con la formación de una conciencia particular: *‘Cuando el lenguaje se separó visualmente de la persona que lo hablaba, entonces también la persona, fuente del lenguaje, adquirió unos contornos más nítidos, y nació el concepto de individualidad (selfhood)’*.

La escritura permitió al lector distanciarse de aquello que estaba leyendo, pudiendo volver una y otra vez sobre el texto y sobre todo, pensar y reflexionar acerca de ello como un objeto ajeno a su propia subjetividad. Este paso no sólo separa al sujeto del objeto que es analizado, sino que también obliga al sujeto a formar parte de esa atención y reflexión: a pensar en lo pensado y a pensarse a sí mismo. La sorpresa que suscitó en su momento el método de enseñanza socrático que se conoce a través de Platón, se debió principalmente a la novedad de sus bases: la invitación al alumno a detenerse y recapacitar sobre sus propias palabras es el germen de la pregunta dialéctica. Por vez primera el cuidado de sí implicaba también conocerse, de ahí que se fomentase la introspección. Un método fue precisamente la escritura (sobre todo a partir de su generalización), a través de la redacción y lectura de cartas y memorias, de las que hay ejemplos en Cicerón y Marco Aurelio. A partir de Platón ya no se dialoga con el maestro sino que se impone el silencio y la escucha, tal y como predomina a día de hoy (Foucault 1990 [1981]: 50-68). Desde el siglo IV a. C. es posible para algunos griegos entender el alma como ‘el espíritu que piensa’: una entidad que es capaz de tomar decisiones y adquirir conocimiento. El lenguaje y el pensamiento se transforman: por ejemplo, comienza a utilizarse el pronombre personal en construcciones sintácticas junto a verbos cognitivos como ‘saber’ o ‘conocer’ (Havelock 1982 [1963]: 197-8) cuando, para un griego homérico, este tipo de acepciones se construirían a través de verbos de acción directa como ‘ver’ y ‘oír’ (Snell 1965: 315-6).

Las implicaciones de este proceso son importantes hasta tal punto que, como decíamos, suponen el despertar de una conciencia del ‘yo’ separado o distinto del resto de la realidad. Pero todavía se encuentra en un grado embrionario. La identidad de tipo relacional, en la que la identificación de la persona construye una idea de sí a través de los vínculos, es decir, de su posición dentro de un núcleo social o un colectivo (Hernando 2002: 59-60), seguiría siendo dominante en tiempos de Platón. Esto no significa –y el nacimiento de la filosofía es prueba de ello– que no existieran algunas personas que ya hubieran desarrollado ciertos rasgos de individualidad. Por otro lado, el desarrollo de la escritura nunca se hubiera dado si no existieran las circunstancias necesarias para ello: tal y como vimos en el punto anterior, la

escritura implica el uso de signos arbitrarios para representar la realidad (Havelock 1982 [1963]), es decir, significa que existe una separación emocional entre el signo y aquello que representa. En los términos que maneja la Arqueología de la Identidad (Hernando 2002: 54) esto sólo es posible si se han desarrollado las herramientas necesarias para ‘descifrar’ la lógica causal que explica los fenómenos del mundo y por tanto, si existe cierto ‘dominio’ sobre ellos. Podría decirse que en la Grecia del siglo VIII a. C. se estaban dando las circunstancias sociales, culturales, económicas y tecnológicas que acompañaron a un proceso cognitivo como éste, incluyendo, cómo no, el surgimiento de ciertos rasgos de individualidad: la posibilidad de introspección, autorreflexión y autoconocimiento.

Hasta entonces –y todavía en la gran mayoría de la sociedad griega por mucho tiempo más– el modelo de racionalidad, y por tanto, la relación de las personas con su entorno habían sido distintos. Recordemos que un menor control de los fenómenos físicos implica una relación con el mundo cargada de un fuerte contenido emocional y el uso de modelos de comportamiento humano para ordenar el mundo (cfr. Elias 2002 [1983]: 103 ss.). Cuando los fenómenos de la naturaleza no se entienden/controlan, la proyección del comportamiento humano es total y la persona se convierte ‘*en el centro del mundo que percibe, utilizando su cuerpo para organizar la percepción*’ (Tuan 1977: 41 cit. por Hernando 2002: 83). Este es un aspecto interesante en el que me gustaría incidir y que querría relacionar de manera directa con sociedades que no han desarrollado la escritura, independientemente de su grado de complejidad socio-económica (no olvidemos que dentro de la gran horquilla que separa a las sociedades prácticamente igualitarias de la tremenda diferenciación social que caracteriza a la sociedad actual, existen múltiples variantes identitarias de las que sólo me interesan aquellas sin escritura): *la referencia constante a la propia actividad como mecanismo de medida, referencia y ritmo*. Algo que lleva a la antropomorfización como explicación de los fenómenos del mundo y a la utilización de parámetros somáticos para la ordenación de la realidad. En lo relativo al cuerpo, me interesa la carga de subjetividad que éste puede llegar a alcanzar, no sólo como modelo humano que se traslada a cualquier fenómeno no humano –hay múltiples ejemplos en la historiografía antropológica (cfr. Jackson 1983b; Bastien 1985; Leenhardt 1997 [1947]; Collet 1993 y Preston Blier 2001 cit. por González Ruibal 2003)–, sino como materialización completa, cerrada y activa de la persona, es decir, como expresión directa y única de la misma (cfr. Warnier 2007)<sup>30</sup>.

Como trataré de desarrollar en el próximo capítulo, la proyección de rasgos humanos en contextos que nuestra cultura identifica como no humanos no debería

30 En estas referencias se encontrarán ejemplos en los que se trasladan dinámicas corporales a elementos de la naturaleza (árboles, montañas...) o bien, se introducen rasgos corporales en objetos como la cerámica, los hornos, las casas... El ejemplo de Warnier (2007) alude a la identificación subjetiva de la persona como contenedor de la sustancia divina, lo que se traduce, por ejemplo, en representaciones figurativas de seres humanos como cuencos o recipientes.

entenderse en sociedades orales en el sentido metafórico que le otorgamos nosotros<sup>31</sup>, sino *directo*: al decir, por ejemplo, ‘el ser humano y el árbol comparten una misma sustancia’, se está identificando el árbol con el ser humano como la misma cosa, proyectando también sus *dinámicas corporales* de un modo metonímico o literal. Podríamos decir que hay una identificación ontológica que desemboca en una *subjetivización* total (cfr. ANEXO 5). Y no hay mejor manera de ‘subjetivizar’<sup>32</sup> algo que atribuyéndole características corporales humanas<sup>33</sup>. Ahora bien, no podemos volver a caer en el error de trasladar una idea de cuerpo como algo perfectamente delimitado, inmutable y fijo, para explicar cualquier dinámica no humana. El caso de la ontología amerindia es muy ilustrativa en este sentido: en ella, el cuerpo (su apariencia) es el principal vector de diferenciación entre humanos y animales, pero las *disposiciones* –esta es la idea que más me interesa– se consideran humanas: el jaguar bebe sangre como el ser humano bebe cerveza (Viveiros de Castro 2004a: 472). El cuerpo no se percibe, entonces, como una entidad en sí misma, sino como un conjunto de modos de ser y actuar que constituyen un *habitus* y una *perspectiva* (del otro) (*idem* 1996: 128). Las características que describen a unos y a otros no pasan por la razón, sino por el *acto*.

La acción, como vimos más arriba, caracteriza también el lenguaje de las sociedades orales que describe Havelock (1991: 26) antes de la posibilidad de su fijación por escrito, cuando ‘*la preeminencia del acto dio paso a la conceptualización*’.

31 Autores como Tilley (1999: 325-6) se refieren a este tipo de conexión como ‘metafórica’, es decir, utiliza nuestro concepto de metáfora (relación analógica entre dos realidades a través de una semejanza creada por la imaginación de manera arbitraria) como el concepto metonímico al que nos referimos en el texto (relación de identificación completa entre las partes, por la que un efecto se identifica con un todo común)(cfr. también Jackson 1983b). Traslada la profundidad ontológica de la metonimia a la metáfora para introducir ciertos postulados fenomenológicos; entre ellos, la ‘agencia’ de los objetos. En mi opinión, este es un ejemplo del peligro que supone asomarse a otros modelos ontológicos sin un autocuestionamiento previo, guiados por la tendencia a universalizar conceptos: esto nos ha llevado, en consecuencia, a identificar relaciones metonímicas como metafóricas. El ejemplo que el autor introduce en el texto, ‘*John is a fox*’, bien podría considerarse una metáfora bajo nuestro modelo de pensamiento: John tiene la astucia de un zorro, actúa como él o comparte ciertas características. Ahora bien, en el caso de la ontología amerindia y de cualquier sociedad iletrada, como explico a continuación, la identificación de un ser humano con un zorro va mucho más allá de la analogía entre ciertos rasgos compartidos: implica participar de un aparato cultural y subjetivo común. Sobre este aspecto acudir al ANEXO 1 sobre Metáfora y Metonimia.

32 Digo ‘subjetivizar’ para diferenciar esta propuesta del término ‘subjetivar’, que entiendo como ‘hacer presente (el objeto) en la mente de la persona’. En el caso que se plantea para las sociedades orales, se trataría de difuminar el dualismo sujeto:objeto atribuyendo a todo fenómeno humano o no humano, características humanas. Evito también el término ‘antropomorfización’, más común en Antropología, para incidir en la trascendencia *subjetiva* de esta dinámica de identificación, más allá de la proyección de una *forma* humana. Se trataría de una traducción literal del término *subjectification* que utiliza Viveiros de Castro (2004a) para ilustrar el *perspectivismo* amerindio.

33 Un bonito ejemplo de esto es la atribución de rasgos corporales a objetos. Rodríguez Mayorgas (2010: 89) cita a John Boardman (1974: 273-4) para recordarnos como todavía hoy llamamos ‘cuello’, ‘boca’, ‘labio’, ‘panza’, ‘barriga’, ‘pie’, ‘hombro’ a las distintas partes que constituyen los vasos cerámicos, muchas veces decorados con formas humanas. Según el autor, esta tendencia en la Grecia arcaica respondería a una concepción animista del objeto, dotado de vida (cfr. ANEXO 4).

Así, habremos de considerar el cuerpo y sus características como movimiento, *performance* y actuación de la persona, y no como imagen o representación. Y así también querría entender la identificación subjetiva y la tendencia ‘antropomorfizadora’ que tan claramente se expresa, por ejemplo, en el Mito (Hernando 2002: 91 ss.): éste, como el cuerpo que vive y actúa en él, se convierte en una narrativa autorreferida en la que ‘*lo único que interesa son los fenómenos particulares, los que el ser humano experimenta*’ (ibídem: 99). No se tiene conciencia del mismo en tanto en cuanto no se piensa desde ‘fuera’, sino que ‘*el sujeto y el objeto de conocimiento forman parte de una misma realidad*’ (Cassirer 1972: 59 cit. por Hernando 2002: 99). Tanto el Mito como el cuerpo, al no pensarse, sólo pueden actuarse.

Si seguimos recorriendo los datos que nos ofrecen las fuentes orales, podremos iluminar mejor estas ideas. Uno de los fenómenos más estudiados en este sentido ha sido el de los procesos de *memorización* en sociedades sin registro escrito. Es un buen ejemplo para comprobar que, del mismo modo que la cultura o la identidad de una comunidad repercuten en los productos mentales que generan, su trascendencia estructural también se traduce en una tecnología gestual y corporal determinada. Las narraciones homéricas describen actuaciones ritualizadas, esto es, convenciones colectivas y compartidas por el conjunto de la sociedad (Havelock 1996 [1986]: 94 y 110 ss.). El ejercicio mnemotécnico que deriva de una cultura íntegramente perpetuada de manera oral, implica además una fuerte vinculación emocional tanto del poeta como de aquel que escucha, con aquello que se está relatando. De ahí que el término *mimesis* en Platón deba entenderse como una identificación psicológica y emocional completas (que implica pensar, actuar y sentir como aquello mimetizado) y no únicamente como una mera imitación en el sentido actual del término (*idem* 1982 [1963]: 59, nota 22). El papel del *aedo*, el poeta heroico, no sólo consistía en la conservación de la información, sino sobre todo en su comunicación y en la fijación efectiva del mensaje. Para ello, gran parte del esfuerzo del poeta estaba puesto en mantener la atención de su público y establecer una conexión emocional efectiva que facilitase el ejercicio de memorización (Connerton 1989: 75). El ritmo y la utilización de determinadas fórmulas estéticas para estos fines han sido procedimientos muy estudiados por los especialistas en literatura oral y lingüística histórica al poder acceder a la transcripción de muchos de estos poemas. Pero también es posible imaginar el papel que el cuerpo, la voz y la música (*mousike*<sup>34</sup>) tendrían en este tipo de representaciones. Un ritmo continuado y repetitivo economiza los movimientos corporales de manos y pies, los automatiza, y ayuda a la memorización del poema y de la escena general. Ese tipo de compases regulares atraen la atención de un público que termina por ceder inconscientemente al carácter hipnótico de los mismos. Otros poemas de tradición oral bien conocidos, como por ejemplo los pertenecientes a la épica anglosajona (*Beowulf*), la islandesa (*Edda*), o los cantos recogidos de la tradición popular finlandesa (*Kalevala*), también

34 Un término que engloba todos aquellos gestos y actos que ayudan a la memorización de un mensaje, ya sea música como danza o movimiento (Havelock 1982 [1963]: 151).

guardan la estructura formal característica de canciones, rezos e incluso fórmulas de encantamiento popular que se sabe, eran interpretados y entonados siguiendo coreografías particulares:

*“Singers sat either side-by-side or facing each other, each clasping the other’s right hand, with knees touching, one naturally touching the right knee and the other the left, where they rest their arms. While singing, they slowly rock their bodies so that they almost look as though each one wanted to touch the other with his head, and their facial expressions are solemn and contemplative. Very rarely do they sing while standing up. If they occasionally do, they do so as though inspired by the muse and begin the song standing up; nevertheless, as the song progresses, they would, clasping each others’ right hands, seat themselves and continue the song in the customary fashion.”<sup>35</sup>*

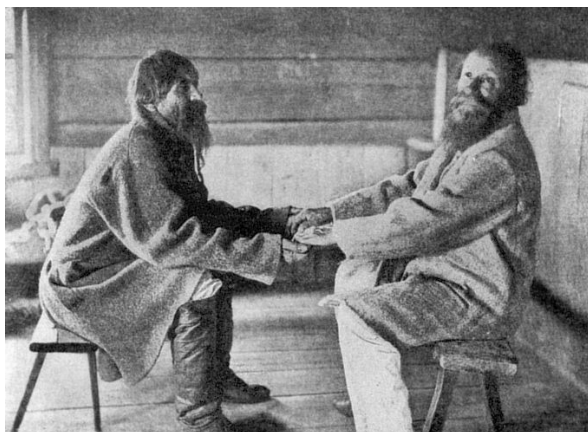


Fig. 8. Imagen tomada por el fotógrafo finés I.K. Inha en 1894 de los hermanos Jamanen recitando poemas tradicionales de la región de Karelia (fuente [www.fi.wikipedia.org](http://www.fi.wikipedia.org))

En casos como éste parece imposible separar lo percibido por los sentidos y lo registrado por la razón, hasta el punto de negar completamente esa disyuntiva cognitiva (Havelock 1982 [1963]: 150-8). La imposibilidad de crear un vestigio real, una impronta fija del texto y de la práctica, hace que estas prácticas *encorporadas* sólo existan en tanto en cuanto se hagan explícitas (*performed*) (Connerton 1989: 72 ss.); el ‘lenguaje de la acción’ predominará sobre el de la reflexión (Havelock 1996 [1986]: 117). De nuevo parece que el cuerpo en calidad de actuante, ni siquiera de soporte, incorpora el conocimiento de manera directa sin necesidad de reflexión previa. Se

35 Traducción de Anna-Leena Siikala (2000) de un fragmento del trabajo de H. G. Porthan: *Suomalaisesta runoudesta*. 1778. Vaasa: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura (Finnish Literature Society). Describe la imagen de dos bardos entonando cantos de tradición oral finlandesa. Todavía a mediados del siglo XIX era posible encontrar este tipo de representaciones en Finlandia, donde un 20% de la población (un 92% en la región de Karelia, de donde proceden los poemas) continuaba siendo analfabeta.

establece un diálogo directo entre existencia, identidad, conocimiento, emoción y acción en el que el cuerpo es el vector principal de conexión y actualización de la persona (cfr. Jackson 1983b).

Cuando aparecen los primeros textos, no sólo se abandona este tipo de representaciones rituales, sino que se cortan los vínculos ‘miméticos’ que procuraban la identificación de aquello que se estaba cantando con la persona que lo hacía, y a su vez, con aquella que recibía la información. La objetivación del mensaje en una realidad distinta a la fuente viva de la que procedía (el texto escrito), hace más nítida la diferencia entre lo que se dice y lo que se es. Con esta separación se pierde el vínculo emocional entre los agentes y el discurso, por tanto, se invita al lector a la autorreflexión e introspección: *‘Para vivir y comprender totalmente, no necesitamos sólo la proximidad, sino también la distancia. Y esto es lo que la escritura aporta a la conciencia como nada más puede hacerlo’* (Ong 1993 [1982]: 85). El desarrollo de la escritura, como modo metafórico de representación de la realidad, tiene que englobarse en el proceso de paulatina ‘objetivación’ del mundo (contrario a la *subjetivización* total que caracterizaría la comprensión y ordenación de la realidad en sociedades orales). Este proceso de desensibilización será requisito indispensable para motivar un acercamiento racional y aséptico al objeto, es decir, desarrollar un conocimiento *científico* del mismo (Goody y Watt 1996 [1963]); y es también imprescindible para dividir el mundo en objetos y sujetos, tal y como caracteriza al pensamiento moderno<sup>36</sup>.

Todas las transformaciones que acompañaron a la introducción de la escritura no pudieron darse de manera inmediata sino paulatina: con avances y retrocesos. Los primeros textos filosóficos, por ejemplo, se escribieron para ser leídos en voz alta ante una audiencia, de modo que se crease una situación de aparente oralidad. Hay que recordar, por ejemplo, que leer en voz alta fue una práctica muy habitual hasta el siglo XIX (Ong 1993 [1982]). La estructura de esos textos no tendrían el carácter expositivo que puede caracterizar la escritura en momentos posteriores: una sucesión de datos –hechos o acontecimientos sobre los que reflexionar dentro y fuera del texto– sino que mantendría el orden de diálogo y modo de comunicación que tuvieron en su día las canciones y poemas de tradición oral (Stock 1996: 54-5 y Havelock 1996 [1986]: 133-4). Rodríguez Mayorgas (2010: 27ss.) también nos alerta del peligro de pensar en cambios inmediatos: es necesario repasar, por poner un ejemplo, los límites que diferencian la ‘cultura tradicional del manuscrito’ de la ‘cultura de la imprenta’, como la sustitución gradual del oído por el ojo (McLuhan 1962: 18-21 cit. por Rodríguez Mayorgas 2010: 30) y sus consecuencias en la mentalidad y modos de comunicación (cfr. Latour 1998). Pese a todo, la sustitución entre oralidad y escritura nunca puede considerarse completa: la interdependencia entre la escritura y el habla es difícil de obviar incluso hoy día<sup>37</sup>.

36 Esto, curiosamente, lleva a un nuevo antropocentrismo ligado a la identidad de la persona, es decir, a una nueva manera de entender el mundo y al ser humano: toda existencia se centrará en la propia capacidad humana para *pensar* (crítica de Heidegger al platonismo en Karlsson 1998: 20).

37 Este aspecto está brevemente desarrollado en el ANEXO 2.



Pero no se puede negar que fenómenos como el nacimiento de la Filosofía, fueron sintomáticos de que algo se estaba transformando en la mentalidad y la identidad de algunas personas. Razonar sobre la Razón, como ya se ha apuntado, es una actividad que no puede considerarse un universal, ya que necesita del desarrollo de ciertos rasgos de individualidad: tener conciencia de la experiencia personal y capacidad de introspección (Hernando 2002: 165), es decir, '*tener conciencia de sí mismo como algo exterior e independiente de su propio grupo*' (Elias 1990 [1939]: 123). Lógicamente, fueron pocas las personas que pudieron compartir estas características en un primer momento. Y los círculos que las congregaron, como señalan Goody y Watt (1996 [1963]: 12), fueron a menudo secretos a los ojos del resto de la sociedad: es curioso comprobar que las 'religiones del libro' suelen ser –durante un largo periodo desde sus inicios–, religiones de exclusión. Porque aparte de los usos burocráticos y políticos, la escritura tuvo un importante papel en el plano religioso (*ibídem*). Los textos que se conservan de órficos y pitagóricos –aunque tardíos al surgimiento de estas corrientes alrededor del siglo VI a. C. –, pueden considerarse como algunos de los ejemplos más antiguos de la literatura griega (exceptuando las primeras inscripciones que datan de las últimas décadas del siglo VIII a. C.) y todavía guardan la estructura oral de cantos y ruegos (rítmicos, orientados a la acción...). Los primeros filósofos, incluyendo al propio Sócrates y a Platón, pertenecerían seguramente a alguno de estos movimientos místico-religiosos cuyos postulados se centraron en buena medida en atacar la religión olímpica. Este no es un detalle sin importancia: según mi punto de vista, y acorde con lo apuntado más arriba, las personas que comenzaran a desarrollar formas abstractas de comunicación y razonamiento, no podrían continuar aceptando una religión basada fundamentalmente en discursos míticos al no cumplir ya la función que les había sido asignada: la de explicar los fenómenos del mundo.

Efectivamente, fueron los órficos y pitagóricos los primeros en plantear el concepto de alma inmortal que aparece en los textos de Platón y que ha trascendido hasta nuestros días a través de la religión judaica y sobre todo, cristiana. Hasta entonces, como vimos, el alma se pensaba como un fantasma que abandonaba la persona para trasladarse a un espacio paralelo (Onians 1951: 94-5). Esto coincide con muchas de las imágenes que la literatura antropológica nos ofrece sobre sociedades orales: la de una alma o almas casi independientes o dotadas de 'vida propia' (cfr. Becker 1995; Bell 1937; Carneiro da Cunha 1978; de Souza 2001; Cormier 2003). En lo que se refiere al Orfismo, los especialistas en la materia coinciden en referirse a esta doctrina como una 'religión de libro', es decir, basada en textos escritos. Estos textos, muchas veces arengas o fórmulas repetitivas, parecen enfocados a instruir el espíritu de sus seguidores, recordándoles la actitud necesaria para alcanzar la verdadera vida que les espera tras la muerte (Bernabé 1995: 30). El alma inmortal debía de reencarnarse en varios cuerpos hasta conseguir su salvación; para ello había que llevar una vida dedicada a conocer y seguir el 'camino' de una vida piadosa hasta liberar el alma de su sepultura (*sema*), identificada directamente con el cuerpo (*soma*). El término *sema*, curiosamente, también se traduce como



‘signo’, lo que lleva a pensar que existe una identificación del cuerpo como elemento visible, entidad que hace manifiesto el *ser* del alma (*idem* 2004: 86). Así que por una parte, se establece una separación radical entre dos conceptos –cuerpo y alma–, que adoptan cierta categoría de realidad independiente, y al mismo tiempo, se toma conciencia de una responsabilidad individual desconocida hasta el momento: el destino del alma –que podemos identificar directamente con la persona individual– dependerá enteramente de su comportamiento en vida y no de instancias divinas ajenas a la persona (Weintraub 1993: 33 y Olson 1998: 267). Es decir, la persona toma conciencia de su acción individual. Creo que estos dos aspectos tienen mucho que ver con el desarrollo de una novedosa consideración de la persona y el sujeto ligada a procesos de individualización y por tanto, a la adopción de la escritura. La adscripción a un núcleo social cerrado, y por lo que parece, muy minoritario y marginal (Vernant 1991: 319), implica que las personas que compartían este tipo de principios construirían su identidad bajo la condición de la diferencia y no del vínculo, como caracterizaría a la mayoría de la sociedad griega en el siglo VI a. C. Pero al mismo tiempo, y tal y como defiende Hernando (2012a y 2013) para explicar procesos de individualización, se desarrollarían nexos de unión muy fuertes entre los miembros –seguramente hombres en su totalidad– de estas comunidades de saber. La creación de normas de estricto cumplimiento, así como de una atmósfera de secretismo y conocimiento excluyente, responderían a la necesidad de estas personas de crear lazos de identificación que soportasen la pérdida de su vinculación con la masa social, es decir, de construir una identidad relacional entre pares.

Bajo mi punto de vista es posible, por tanto, entender que *la adopción de la escritura, el desarrollo de rasgos de individualización y el surgimiento de un concepto de cuerpo susceptible de ser pensado como entidad en sí, desvinculada de la persona, son tres procesos estructuralmente correlativos*. Bien es cierto que la adopción de la escritura, como un fenómeno global muy paulatino en Occidente, habría supuesto únicamente un impulso consecuente con la sofisticación tecnológica que acompaña a cierto grado de complejidad socioeconómica (Hernando 2002: 165-6) y que, como vimos al cerrar el apartado anterior, es ya posible encontrar ciertos atributos de identidad individual en sociedades sin escritura, es decir, sociedades prehistóricas. Dado que es a este tipo de sociedades a las que pretendemos acercarnos, debe tenerse en cuenta que no podremos contar con cuerpos objetivados, ‘personas *con* cuerpo’ o personas conscientes de que su particularidad individual es resultado de su particularidad corporal. Estas imágenes pertenecen a un contexto identitario en el que la persona es capaz de pensarse como algo más allá de sus acciones, como un ser pensante dotado de una realidad física que lo individualiza. Este es un contexto que, como se ha introducido en este apartado, comienza a desarrollarse de manera limitada en la Antigüedad y que alcanza una significación indudable para la historia del pensamiento occidental con Descartes (s. XVII) (cfr. Elias 1990 [1939]: 115 ss. y Olson 1998: 269 ss.). Hasta entonces quizá debamos pensar en ‘*sujetos narrativizados*’ (Havelock 1996 [1986]: 117) en vez de en sujetos conceptuales, en los que la actualización de la persona venía dada por sus actos y su habla: la persona *era* lo

que *hacía* (no lo que pensaba). Una idea del sujeto que, sin poder ser racionalizado, únicamente puede ser *extrovertido*, esto es, vertido y comunicado hacia fuera. Así describe Vernant (1991: 327-9) al héroe homérico que, aunque consciente de su persona, no se reconoce si no es a través del otro. La autoconciencia de sí no es un interior al que acceder sino un escenario que se muestra en su *energeia* o realidad actuante.

Esto no significa que, bajo un modelo de racionalidad dualista como el actual –en el que la persona se entiende dividida en cuerpo y espíritu– el cuerpo deje de ser un vector esencial de expresión subjetiva. De hecho, sigue siéndolo de la misma manera: no en vano se dice que vivimos en una ‘sociedad somática’ (Turner 1997 [1984]: 6). El trabajo de Foucault sobre las ‘tecnologías del yo’ es revelador de esta contradicción, al argumentar que si bien la cultura antigua tardía se orienta hacia el alma, la preocupación por el cuerpo se hace mucho más intensa en ese momento (Foucault 1990 [1981]: 64-5). Ahora bien, en nuestro *discurso* (occidental y moderno o postmoderno)<sup>38</sup> seguiremos dando prioridad a nuestra capacidad de raciocinio como componente esencial de nuestra individualidad y humanidad por encima de nuestra capacidad sensible y emocional. La capacidad de raciocinio conformará la balanza sobre la que establecer la frontera entre lo objetivo y lo subjetivo, lo animado e inanimado, lo real y lo irreal... tal y como caracteriza a un modelo de pensamiento cartesiano. Volvemos por tanto a esa ‘bipolaridad esquizofrénica’ de la Modernidad a la que refería Hernando (2002: 77 y 83) y que tan bien desenmascara Latour (1993). Y de ahí mi pregunta, ¿por qué centrarse en cómo se pensaba el cuerpo y no ir a cómo se vivía y actuaba? Bien. Creo que ésta es una pregunta que debemos hacernos a día de hoy si pretendemos trabajar con el cuerpo en la Prehistoria. Sólo después será posible abandonar aproximaciones que tomen el cuerpo en la Prehistoria como una idea abstracta, objetivada y fija que actúe simplemente como escenario de la persona y reflejo de dinámicas sociales. Olvidando toda la trascendencia *subjetivizadora* y narrativa que alcanza en sociedades orales su máximo exponente.

---

38 Siguiendo las palabras de Criado (2012: 95) sobre la postmodernidad y, en concreto, sobre la arqueología postprocesual, el fallo vuelve a ser ‘*fundar la interpretación de forma estrictamente subjetiva y sobre una subjetividad que es la moderna*’.

## ANEXO 1. Metáfora y metonimia

La importancia que adquiere en el texto el uso de los conceptos de metáfora y metonimia necesita de una aclaración adicional. La complejidad que supone trasladarse de un modelo de pensamiento letrado a uno oral, como en parte invita este trabajo, necesita de la profundización en aspectos que, tomados de manera directa, repercutirían negativamente en la comprensión de las ideas que se pretenden expresar. En este sentido, y como más arriba queda detallado, la definición y sentido que metáfora y metonimia adquieren en el texto derivan de los trabajos de David R. Olson y Almudena Hernando. Volviendo brevemente a lo ya dicho, se entiende que una metáfora es, para estos autores, una representación de la realidad en la que el signo no guarda ninguna relación con el objeto, la imagen o la cosa a la que pretende representar. Se trataría del resultado de una abstracción en la estarían en juego tres realidades completamente dispares: la cosa en sí, la idea de la cosa y el signo con la que se representa (una aproximación profundamente idealista que caracteriza en mucho a *nuestra* sociedad moderna occidental). Es por ello que Olson (1998), a través del trabajo de otros autores ya citados como Havelock u Ong, relaciona la intensificación del uso de la metáfora o más bien, una diferenciación mucho más exacta y sistemática entre el lenguaje metafórico y el literal, con el desarrollo y difusión de la escritura. Porque entiende que con su incorporación al horizonte cultural de la sociedad griega, el pensamiento dejó de estar dirigido a las cosas mismas, para hacerlo sobre su representación; o lo que es lo mismo, se comenzó a reflexionar sobre el habla, el lenguaje y la razón (entre otras cosas).

La metonimia, por otra parte, se entiende como un tipo de representación de la realidad en la que la que el objeto y los símbolos que se utilizan para representarlo forman parte de una misma realidad. En este sentido, no se podría separar la cosa del signo, y ni siquiera la cosa de la idea de la cosa, porque pertenecerían a una misma y única realidad: la cosa en sí misma. Es por ello que la metonimia se ha relacionado, por ejemplo, por parte de Lévy-Bruhl (1975 [1949]: 67-71) con la idea de *participación*: según este autor, lo que caracteriza a las sociedades 'primitivas' y que nosotros podemos entender más apropiadamente como sociedades de escasa complejidad socioeconómica y además, orales, es la relación de *consustancialidad* que la persona posee con el grupo, con los ancestros, con la tierra y con lo que vive en ella, hasta el punto de entenderse, o mejor, *sentirse*, como la misma cosa. El nombre de la persona no se diferencia de la persona misma, ni tampoco la huella que el animal deja en el suelo puede desvincularse del animal en sí. De ahí también el poder de las fórmulas mágicas y las prácticas adivinatorias que pretenden, con el mero uso de la palabra, adquirir poder sobre la persona nombrada. Esto, según Olson (1998: 95), es reflejo de un tipo de mentalidad en la que no existe una separación clara entre la realidad y el lenguaje, entre lo físico y lo metafísico. Un tipo de mentalidad, en definitiva, que no ha accedido a la cultura escrita y por lo

tanto, es incapaz de distinguir entre la realidad, la idea a la que refiere y la palabra que la designa; principal consecuencia del desarrollo de la escritura sintáctica, en la que los signos no representan a las cosas sino a las palabras, es decir, a las ideas (*ibídem*: 99).

Pero quizá lo importante no sea tanto aclarar lo que metáfora y metonimia refieren en este texto o en el trabajo de estos autores, sino reflexionar sobre los límites que supone para una cultura altamente letrada como en la que vivimos, poder pensar (también estos conceptos) en los términos en los que lo haría una sociedad oral. Una tarea, sin duda, difícil de llevar a cabo:

*‘Una vez que la escritura como modelo ha sido asimilada, es extremadamente difícil dejar de pensar en ese modelo y ver de qué modo alguien que no está familiarizado con él percibe la lengua. Los lectores modernos, acostumbrados a una estricta distinción entre el significado literal y el metafórico, no pueden imaginar cómo es el mundo para alguien para quien ésta no es una distinción esencial.’ (ibídem: 290)*

Esta idea surge del hecho de que, tanto en sociedades orales como en sociedades letradas, la metonimia y la metáfora son recursos utilizados; si bien como hemos dicho, la predominancia de una y de otra parece bascular entre la metonimia en sociedades orales y la metáfora en sociedades con escritura. El detalle que falta por aclarar es de vital importancia: *lo que una sociedad oral entiende por metáfora y por metonimia difiere de lo que nosotros entendemos por ambos conceptos*. Debido, como se ha tratado de desarrollar brevemente más arriba, a las transformaciones que la escritura ha producido en nuestra manera de percibir y entender la realidad circundante.

La definición de metáfora que incluye el diccionario se refiere a un tropo que consiste en utilizar palabras con un sentido distinto al que tienen propiamente pero manteniendo una relación descubierta por la imaginación. Esto significa conocer dos sentidos distintos entre sí para después relacionarlos. Por otro lado, por metonimia se entiende una figura retórica que consiste en tomar el efecto por la causa o el signo por la cosa, y viceversa. Es decir, existe una diferencia muy clara entre la cosa y su efecto o la cosa y la idea de la cosa.

Según el trabajo de Olson (cfr. 1996 y 1998) este tipo de definiciones de metáfora y metonimia no podrían aplicarse de igual manera a sociedades carentes de escritura. Según el autor, las sociedades orales utilizan la metáfora o el discurso alegórico en contextos muy específicos relacionados con el ritual o la poesía, mientras que en sociedades letradas el uso estaría mucho más generalizado. Esto se debería a la inexistencia, en sociedades carentes de escritura, de un concepto general de metáfora explícitamente distinto del significado literal del enunciado (*idem* 1998: 216). Por otro lado, lo que nosotros podríamos considerar como metafórico, como el ejemplo que documenta Lévy-Bruhl junto a los *huichol* en México: *‘el maíz es un*

*ciervo*’, es considerado como un enunciado literal y verdadero para sus emisores. Esto pone en cuestión que exista una única definición para metáfora y metonimia, o más exactamente, trata de demostrar que nuestra propia epistemología considera como metáforas enunciados que, en sociedades orales, son expresiones literales. Que nuestra ontología, en definitiva, no concibe la *fluidéz* entre diferentes realidades.

Aunque el autor no profundiza mucho más en este aspecto, es sumamente importante para comprender los límites con los que nos vemos obligados a lidiar para poder crear un marco interpretativo más equilibrado con las sociedades del pasado. De este modo, y de ahí tanta atención a estos conceptos, no es posible calificar como metafóricas (en nuestro sentido), expresiones que en origen (en el sentido de sus emisores) no pudieron serlo. Sigamos ahondando un poco más.

Un ejemplo curioso a tener en cuenta es el del término *metagoge*, un concepto tomado del griego antiguo que literalmente significa desplazamiento, cambio o traslación. *Metagoge* en nuestro diccionario designa a un tipo de *metáfora literaria* por la que un objeto inanimado adquiere animación o vida. Sin tener conocimiento exacto del origen de este término, me pregunto cuándo una dinámica tan propia de sociedades que consideramos animistas pudo convertirse en una metáfora literaria. Esto es, cuándo pudo pensarse más allá de una realidad en la que tanto objetos animados como inanimados poseen agencia.

Fueron precisamente los griegos clásicos, según Lloyd (1990 cit. por Olson 1998: 73 y 216), los primeros en Occidente que comienzan a establecer diferencias claras entre el significado explícito de una palabra o de una expresión, y el significado extendido o metafórico. Es decir, en desarrollar una noción de investigación empírica contrapuesta a una categoría de lo mágico o lo sobrenatural para explicar ciertos fenómenos del mundo. En definitiva, en establecer los primeros pasos de la ciencia positiva, del idealismo y del racionalismo, que eclosionarían en la temprana Edad Moderna (cfr. Foucault 1970 [1966]). ¿Qué había sucedido? Tal y como hemos visto en este apartado, la escritura empujó a tener conciencia sobre una realidad que entendemos como ‘paralela’: el mundo de las ideas de Platón, el mundo *nouménico* de Kant, el ‘Tercer Mundo’ de Popper, etc. La realidad comenzó a escindirse del lenguaje y pudo reflexionarse sobre la palabra. La palabra, por tanto, dejó de ser una parte intrínseca de la cosa a ser otra cosa más: una representación de la misma. Las palabras y las imágenes perdieron su conexión natural con las cosas y, por tanto, su poder sobre ellas: dejó de existir una relación metonímica.

En aquellos escritos que provienen de tradición oral, ya sean los poemarios épicos o los libros sagrados, la diferencia entre lo literal y lo metafórico no es fácil de distinguir. Expresiones como ‘Dios es uno y trino’ o ‘furioso se volvió el acero’ dicen y alegorizan al mismo tiempo; no son susceptibles de ser analizadas por una epistemología ajena a aquella en la que funcionaron porque se volverían incomprensibles o absurdas. Como dice Olson (1998: 203), ‘literalmente significaron

*lo que ahora consideramos meramente metafórico*’.

Sobre las ideas de Olson habría que añadir, en mi opinión, algunos de los aspectos que desarrolla Hernando (2002), como por ejemplo, el grado de control material sobre la realidad o la complejidad socioeconómica de cada sociedad (oral) a la que se refiera. Poniendo un ejemplo, escuchar que ‘el horno es una mujer’ en una sociedad ganadera aunque oral, podría muy bien presuponerse como una metáfora. En este caso –a falta de una explicación debidamente desarrollada– el hecho de que uno de los componentes de la relación sea un objeto tecnológico –esto es, producto de la acción humana– implica el conocimiento implícito de su mecanismo. Es decir, el control que se posee sobre esta tecnología impide identificarla directamente (ontológicamente) con el cuerpo femenino. O dicho de otro modo, la relación entre el horno y el cuerpo femenino será de semejanza, no de identidad. Es decir, será metafórica y no metonímica (Hernando, comunicación personal). Esto es así porque en definitiva, el conocimiento o control sobre el objeto –que deja de considerarse sagrado– aleja a éste del sujeto, que pasa a considerarlo como algo distinto a él: *la creciente sofisticación tecnológica implica una decreciente relación ‘personal’ con el mundo* (idem 1999b). Ahora bien, si se trata de una sociedad oral, insisto, no puede considerarse cada parte de la relación (horno y cuerpo de mujer) como dos realidades de por sí objetivables y perfectamente independientes, sino que el uno referirá al otro en cualquier contexto<sup>39</sup>. Este detalle, es decir, el nivel de control sobre la realidad, es una dimensión esencial a tener en cuenta; ya que, entre otras cosas, impide la simplificación de una realidad tan compleja como la que trata de describirse, y frena la esencialización de afirmaciones como las que podría sugerir el texto: como por ejemplo, identificar como metáforas expresiones o realidades que no lo son, o relacionar la metonimia únicamente con sociedades orales y la metáfora con sociedades con escritura.

## **ANEXO 2. Comentarios sobre la invención de la imprenta en la obra de Tim Ingold, *Lines. A Brief History***

El primer capítulo del libro *Lines. A Brief History*, está dedicado a la música y la escritura, y trata de discernir cuándo, cómo y por qué exactamente se comenzó a separar la palabra de la música. Ingold ofrece numerosos ejemplos de trabajos en los que se ha demostrado que, incluso en época medieval –un momento en el que puede considerarse que la cultura escrita ha avanzado considerablemente respecto a la época antigua–, esta diferenciación no existía, como tampoco existía una separación entre significado y sonido, conocimiento y ejecución. No se consideraban independientes, sino distintos aspectos de una misma cosa (Ingold 2007a: 17). Se suponía que el lenguaje formaba parte de la música y viceversa: recordemos el ejemplo del término griego *mousike*, que no puede limitarse a lo que nosotros entendemos como ‘música’ sino que habría que añadirle todo un compendio de gestos, actos y modulaciones vocales que ayudasen a memorizar el mensaje de un

<sup>39</sup> Puede encontrarse una versión más desarrollada de este aspecto en el ANEXO 4.



poema (Havelock 1982 [1963]: 151). A día de hoy, en palabras de Max Weber (cit. por *ibidem*) la racionalización de la música ha llevado a un proceso constante de “*desencarnación*” de la producción o reproducción musical (...) un “*des-em-peño*” del cuerpo que la mayoría de las músicas arcaicas “*tocan*” como un instrumento total<sup>40</sup>.

Esta idea –al igual que el conjunto del libro– es interesante y clave para este trabajo, ya que enfatiza la división moderna entre lo estático y lo dinámico, el entendimiento y la acción. Se trata de un detalle que pone en relieve la paulatina separación entre la mente y el cuerpo, concretada en el estatismo de la idea o la ingravidez del concepto, y el dinamismo del acto o la materialidad de la cosa. El triunfo de una mentalidad esencialmente racionalista en Occidente –tal y como pudo comprobarse en el primer capítulo–, ha privilegiado el valor del pensamiento por encima de la acción, de la abstracción por encima de la materialidad directa de las cosas, tanto en la creación de un aparato epistemológico con el que asomarse a la realidad, como en la configuración de un perfil ontológico basado en la separación radical entre un mundo racional y su complemento material. Esta tesis doctoral trata de buscar el impacto de esa partición en lo que refiere al cuerpo en las ciencias sociales, en concreto, en el estudio de las sociedades del pasado. Un momento en el que, se entiende, no existiría una división tal sino, por el contrario, una mayor importancia de la inmediatez del acto, la materialidad y dinamismo de la acción; un momento en el que *ser* correspondería a *actuar*. El valor del cuerpo en este caso, va más allá de la materialización de un ente racional –como contraparte a un ser pensante, máquina que contiene un cerebro, contenedor de un espíritu–, sino que trasciende al ser de la persona o encuentra su *razón de ser* en la propia representación/actuación que desarrolla su cuerpo.

Según la tesis de Ingold, la división entre el lenguaje y la música, que sirve como ejemplo para ilustrar el movimiento de *purificación* (*sensu* Latour 1993) que caracteriza al pensamiento racionalista (la separación entre lo sensible, móvil, manual y lo ideal, estático y mecánico), no se originó con la introducción de la escritura sino con su *desaparición*: provocada por la invención de la imprenta y acelerada por la paulatina tecnificación de la escritura (Ingold 2007a: 9 y 24-6)<sup>40</sup>. En todo este proceso es clave la distinción entre mente y cuerpo, que se hace más y más patente en la paulatina diferenciación entre el mundo de las habilidades o técnicas corporales y el mundo de la imaginación, la tecnología y el arte; y más allá, entre lo objetivo y lo subjetivo, el objeto y la idea, el mundo físico y su significado simbólico (*idem* 2000: 350-1).

Según Ingold, en la Antigüedad clásica o en el Medievo, este tipo de particiones no tendrían ningún sentido. Hemos visto el término *mousike*, pero también están

<sup>40</sup> Este detalle ya fue ampliamente desarrollado por Marshall McLuhan (1962) en su obra, *La galaxia Gutenberg*. En ella trata de explicar como la generalización de los caracteres tipográficos transformaron la forma de percibir la realidad, incentivando el proceso de interiorización del mensaje. Bien es cierto que su tesis se basaba en la sustitución sensorial del oído (que une) por el ojo (que separa) en la percepción de la realidad (*ibidem*: 18-21 cit. por Rodríguez Mayorgas 2010: 30), lo que es desmontado en el trabajo de Ingold (2007a: 28).



los términos *tekhne* y *ars*, que se referirían por igual a habilidades prácticas. En contra de las ideas de Ong (1993 [1982]), Ingold no cree que la escritura favoreciera la *objetivación de la palabra* –más allá de su sonido– gracias a su fijación visual por escrito. En parte por la importancia que tuvo la lectura en voz alta –y por tanto, la pronunciación y la escucha del texto– hasta bien entrada la Modernidad (Ingold 2007a: 13-6), sino sobre todo, por la eliminación de los *movimientos prácticos* a los que sí llevó la generalización de los textos impresos. La imprenta ayuda a crear una imagen estática de lo que es un texto, excluyendo el *proceso* de elaboración práctica que supone la escritura manual:

*‘...whereas writing is a process of inscription, printing is one of impression –of a pre-composed text upon an empty surface that has been made ready to receive it. Whatever gestures may be involved in the process, whether manual or mechanical, they bear absolutely no relation to the shapes of the graphic marks they serve to deliver.’ (ibídem: 26)*

La escritura manual o la lectura de manuscritos no pueden desprenderse del movimiento y del sonido –al menos hasta momentos muy recientes– que se percibe en las palabras. El habla es tan visual y tan activa como la escritura, la verdadera transformación está en *‘the disconnection of the technically effective gesture from its graphic outcome that occurs when words are printed instead of written’ (ibídem: 28).*

El proceso de abstracción que autores como Havelock (1996 [1986]), Goody y Watt (1996 [1963]) u Ong (1993 [1982]) relacionan con una transformación que nace al nivel de los sentidos (leer y escribir permite fijar un mensaje visualmente y separarlo de la persona de la que procede), tendría más que ver, según Ingold, con un proceso de desarrollo *tecnológico* (que limitase el aparato gestual, práctico y manual en la fijación del lenguaje).

Bajo mi punto de vista, esta idea no contradice el trabajo de aquellos autores sino que ayuda a completarlo y a hacer menos radical la separación entre la oralidad y la escritura. Es imposible negar la repercusión que tuvo la fijación del habla por escrito, aunque también es cierto que la reacción no tuvo que ser rápida ni generalizada. Negar esto sería simplificar la complejidad inherente a cualquier proceso de transformación cultural. Pero la escritura no deja de poder considerarse el resultado de una innovación tecnológica que, a pesar de caer en un ejemplo de *purificación* (entre lo humano y lo mecánico), invita a limitar la inmediatez sensible del discurso hablado a través de su fijación en un medio que poco o nada tiene que ver con el origen (la persona que habla) o la representación (todo el aparato gestual, vocal y contextual) del mismo. Ingold incluye una faceta más que relaciona con la generalización de la imprenta a mediados del siglo XV: ésta transforma *el proceso* de fijación del mensaje. La tecnificación de la escritura aumenta todavía más la separación entre el acontecimiento inmediato del habla y el resultado de su concreción por escrito, porque sustituye el gesto manual de la elaboración de un

texto por un proceso que *separa lo ideado de su ejecución técnica*. Las palabras e incluso el conjunto del texto en sí, se convierten en objetos fácilmente desvinculados de su origen.

*'...the keys, tapped with the fingers, deliver readymade letter-forms to the page, but the machine takes care of the lateral displacement. Here the original connection between the manual gesture and the graphic trace is finally broken altogether, for the punctual movements of the digits on the keys are wholly unrelated to the marks engraved on them, and which they impress upon the page.'* (Ingold 2007a: 93)

Aún así es imposible desdeñar la repercusión de la fijación gráfica de la palabra; que, como ya hemos visto, no tiene tanto que ver con el ejercicio de la percepción física –que puede considerarse universal– como con los modelos y dinámicas diseñadas para ordenar y representar la realidad. Este mismo autor dedica un ejemplo de ello a la creación de los primeros mapas, lo cual, se distingue de la experiencia del movimiento corporal por el espacio:

*'The cartographer has no need to travel, indeed he may have no experience whatever of the territory he so painstakingly seeks to represent. (...) maps cease to be generated as by-products of story-telling, and are created instead as end-products of projects of spatial representation'* (idem 2000: 234)

Del mismo modo, el mensaje escrito en un pergamino silencia el movimiento gestual del hablante, su voz y su entonación original. Aún así este proceso no es instantáneo. Prueba de ello es la pervivencia de la lectura en voz alta, así como la oración. A día de hoy es todavía frecuente escuchar el murmullo de ruegos y plegarias en una iglesia, aunque se trate de un ejercicio personal. Mi abuela materna, por poner un ejemplo, es incapaz de rezar sin mover los labios ya que, si no lo hace así, considera que la oración no puede ser 'escuchada' por la divinidad o que, incluso, no ha estado rezando realmente (la oración no ha tomado forma *real*). Es decir, que para que la oración exista y sea efectiva, necesita de su pronunciación, de su 'materialización audible'. Otro ejemplo característico es la dependencia que la escritura mantuvo con el discurso oral y el significado que poseyó la palabra escrita hasta momentos muy avanzados de su generalización: los epitafios en la antigua Grecia trataban de llamar la atención del caminante y le invitaban a pronunciar *en voz alta* el nombre de la persona fallecida. La lectura daba vida al texto y por tanto, alargaba la memoria del difunto (Rodríguez Mayorgas 2010: 76-8). La escritura en la Antigüedad nunca perdió su carácter *performativo*: escribir se consideraba sinónimo de *actuar*, de materializar una intención e incluso, de hacerla efectiva; tal era el poder que se le asociaba. Muchos de los templos y santuarios griegos estuvieron llenos de inscripciones que rogaban por la curación de enfermedades o agradecían al dios por su intercesión; también de *defixiones* en las que se maldecía

o trataba de dominar la voluntad de una persona (*ibidem*: 232-3 y 240). Todos estos ejemplos pueden considerarse reminiscencias de oralidad ya que seguían necesitando de la pronunciación en voz alta del mensaje, o de los gestos, acciones y señas que acompañarían cualquier formulación imprecativa. En este sentido, el carácter de estos textos era ante todo *performativo*: necesita de un complemento corporal, un elemento externo de visibilización y actuación.

Aún hoy, que el cuerpo ha dejado de desempeñar un papel tan fundamental en el ejercicio de la escritura manual en Occidente, podría considerarse que nuestra mano al escribir, sigue mecánicamente las órdenes de la mente. Pero esto no es más que otra de las ficciones de la ‘esquizofrenia’ de la Modernidad: según Ingold (2007a: 144-6), ese proceso de *disembodiment* en el ejercicio de la caligrafía no sería tal, ya que el acto de la escritura manual sigue demandando, como siempre, la colaboración tanto de lo mental como de lo físico.

## 5. SÍNTESIS

En este capítulo he tratado de desarrollar los límites argumentativos que dan forma a este trabajo. Aunque bajo el título de ‘marco general e instrumentos para la interpretación’, continúo refiriéndome a él como ‘capítulo de *metodología*’ en tanto que ‘más allá’ de este estudio pero completamente inmerso en él. Las ideas que se esbozan más arriba plantean una aproximación a la corporalidad y a los modos de ser persona en la Prehistoria muy concreta: parten de la base de que no es posible acceder a estas realidades bajo los principios cognitivos que modelan nuestra racionalidad hoy y llegan a la consecuencia de que esos conceptos no han existido siempre ni se pueden aplicarse a la Prehistoria. Además, proponen tímidamente buscar las contradicciones que *nuestra racionalidad hoy* esconde o manipula acerca de lo que pensamos que somos: en mi opinión es necesario buscar la contraparte *material* a un enfoque enteramente cognitivo, pero sin dejar de negar su papel. Esta reivindicación no sólo define el marco y los procedimientos que delimitan este trabajo, sino que también propone un modo de entender el cuerpo en sociedades prehistóricas en el que no es posible *pensarlo* como entidad abstracta, sino como realidad cuya existencia se define a partir de su acción inmediata: su materialidad actuante, no su reflexión racional.

La Arqueología de la Identidad me ofrece un modelo al que seguir y un marco sobre el que situar este trabajo de investigación, ya que parte de la idea de que existe una relación estructural entre la complejidad socioeconómica de cualquier grupo humano y el modelo identitario que desarrollen las personas que forman parte de él. El rasgo que más me interesa en este punto es el desarrollo de los primeros rasgos de individualización, es decir, de la capacidad de algunas personas –generalmente hombres– para tener una idea de sí mismas fuera de los lazos que les unen al grupo: la posibilidad de pensarse como algo diferente y único. Rasgos que devienen de un mayor control de los fenómenos de la naturaleza, es decir, del desarrollo de labores especializadas y posiciones diferenciadas dentro del grupo. El inicio de procesos de individualización corre parejo al de la complejidad socio-económica, por lo que me centraré –en el estudio de caso– en aquellas sociedades que ya muestran cierta división de funciones y especialización del trabajo en condiciones de oralidad, dado que este es el denominador común de las sociedades prehistóricas desde el Neolítico Final hasta la Edad del Hierro en Europa, según los datos que nos brinda la historiografía.

Se parte de la idea de que la individualidad es únicamente un tipo de identidad que no ha existido siempre y que no es posible trasladar a la Prehistoria tal y como la conocemos en la Modernidad, pues en aquellas sociedades la identidad relacional sería claramente dominante. Esto no significa que no existieran personas que compartieran ciertos rasgos de individualidad, sino que el contexto general aludiría a fórmulas, prácticas y modos de representación característicos de identidades relacionales. Es interesante atender, por tanto, a las formas y la materialidad que

adoptarían estos primeros atributos de la individualidad en un contexto relacional y además, oral. Y hacerlo a través de un vector que, como he tratado de argumentar en este capítulo, tendría una importancia incuestionable: el cuerpo. Éste puede entenderse como un rasgo particular que materializa una dinámica general, es decir, un punto en la escala de relación fractal entre las relaciones, las prácticas y los productos de cualquier sociedad o cultura. Pero en este caso (sociedades orales), además, el cuerpo humano se convierte en epicentro de *subjetivización*, foco que traslada la idea de persona al mundo: se sitúa en el vértice de aquello que se puede conocer (epistemología) y aquello que se es (ontología). Ahora bien, si el cuerpo no puede entenderse como una unidad cerrada, si no existen términos en sociedades orales con los que definir una realidad como ésta, el cuerpo sólo tendrá *existencia* en tanto que acción, función, disposición. La vivencia del cuerpo excluye su consideración como objeto: su objetivación surge de un movimiento reflexivo que se sitúa en un *plano distinto* a esta unidad subjetiva yo-cuerpo (Paredes Martín 1999: 47). La persona será aquello que haga en vez de un cuerpo particular, dotado de Razón.

La carga de subjetividad que adquiere el cuerpo –en tanto que proyector de la persona mediante la acción– es estructuralmente coincidente con un tipo de identidad en la que la falta de control material sobre el medio lleva a una identificación completa e íntima con el mismo. La experiencia directa es el medio de conocer y la mecánica humana el medio para explicar su funcionamiento. Todo, entonces, pasará por el cuerpo. Un cuerpo que, como se ha dicho, es acción, función, disposición. De este modo se entiende que las fronteras entre lo humano y lo no humano dejen de tener sentido, en tanto que la relación-proyección es directa: metonímica. La ‘antropomorfización’ antes de la Razón, deviene de un cuerpo humano, de sus disposiciones y límites sensoriales: será extrovertida, arrojada hacia fuera. Después de la Razón, sólo podrá entenderse como la proyección de un modelo cognitivo fundamentado en la capacidad humana de raciocinio. Y por tanto, interiorizada, replegada hacia dentro.

A través de la lectura de varios trabajos sobre las consecuencias de la cultura escrita y los modelos corporales que se manejan a un lado y a otro de la adopción de la escritura como soporte de memoria, ambos apartados de este capítulo concluyen con la idea de que los procesos de individualización traen consigo una consciencia distinta del cuerpo: la tendencia a identificar a la persona con su imagen corporal, más allá de sus afectos o disposiciones sensoriales. Cuando la palabra y el habla pudieron contraponerse a la idea y la racionalidad, también hablar y actuar dejaron paso a la mente como recipiente de la persona individual (Havelock 1982 [1963] y Onians 1951). El cuerpo resultó su contrapartida, su cárcel, su elemento de control y disciplina. La aparición de la persona dual –escindida entre la mente y el cuerpo– es en mi opinión el resultado de la categorización, igualmente, de dos realidades que se hacen distintas: la Razón y su soporte material.

Pero ofreceríamos una visión ficticia de lo que significan estos cambios si no tuviéramos en cuenta que no se trata de sustituciones, sino de la *reorganización* de nuevos datos y el planteamiento de nuevas problemáticas. Estos dos apartados basculan entre la identidad relacional y la identidad individualizada, o entre la oralidad y la escritura, que no son sino modelos ideales sobre los que pensar la realidad, y en este caso, la persona y los modelos corporales prehistóricos. En ningún momento han de entenderse como dos pasos sucesivos en los que el segundo reemplaza al primero: hay que procurar una visión que huya de aproximaciones unidireccionales y juegue, en la medida de lo posible, con planos múltiples. Un buen ejemplo de ello es el modelo que Hernando propone sobre la individualidad y la traslación del vínculo a otro grupo de iguales a través, por ejemplo, de la uniformización visual de comportamientos. Esta propuesta no nos devuelve la imagen de un proceso de sustitución unilineal o evolutivo, sino que atiende a la complejidad que conlleva cualquier fenómeno humano o social. En este sentido, la amplia visión que conceden los estudios prehistóricos, nos muestra contextos de transformación en los que las piezas se recombinan, aparecen y desaparecen, modelan una realidad distinta cada vez. Un panorama que en muchos casos se simplifica de cara a un discurso más directo y más sencillo. Lo mismo puede suceder con visiones marcadamente dualistas sobre la persona, ya que si bien el primer idealismo y racionalismo orientó su idea de *verdad* en torno al alma, el cuidado y atención del cuerpo no se vería abandonado, sino más bien lo contrario. Numerosos ejemplos del ámbito de la filosofía han insistido en la reformulación de la relación entre el alma y el cuerpo –el espíritu y la materia– donde la dimensión subjetiva no tenga por qué atenerse a las limitaciones causales del dualismo cartesiano: Spinoza, Nietzsche, Bergson o Husserl entre otros.

Este tipo de consideraciones son las que hacen del estudio del fenómeno de la *corporeización* un punto importante dentro de la investigación sobre el ser humano y los modos de ser persona en la Prehistoria. Y en concreto, –como refleja la revisión de las distintas aproximaciones al cuerpo en Arqueología– la importancia del análisis filosófico del cuerpo y su papel en la reformulación constante de los planteamientos acerca de la subjetividad y el pensamiento moderno (cfr. Moragón 2010). Considero que el estudio de su historia es fundamental para entender el proceso que ha llevado a la creación de nuestra idea actual de *individuo*, ya que sin profundizar en ello, no nos sería posible plantear otros temas de gran relevancia e interés transversal como el inicio de la complejidad social, el origen de la desigualdad y la jerarquización, los procesos de aristocratización y creación de la figura del guerrero, etc.

Ahora bien, de cara a un estudio centrado en la cultura y sociedad prehistóricas, no es posible reivindicar una ciencia (un *logos*) de lo corporal, ya que eso implicaría la implantación y prolongación del modelo que, como vimos, nace de manos del pensamiento filosófico occidental (racionalista en origen). De ahí mi pregunta, ¿qué sentido tiene preguntarme cómo se pensaba? Y mi respuesta anticipada: *es necesario centrarse en cómo se vivía*.

**CUERPO**

---





## 1. INTRODUCCIÓN: DEL LENGUAJE AL ACTO

Estamos habituados a reconocer que el cuerpo humano se caracteriza, esencialmente, por su materialidad y atributos sensibles. La inmediatez de su superficie nos empuja a dar por hecho sus formas y su presencia, siendo fácil distinguir un cuerpo humano de lo que no lo es. Aceptamos también que esa figura no es más que un soporte *natural* que se reviste de *cultura* y de tiempo, dando lugar a las apariencias más inverosímiles y creativas que podamos imaginar. Llegamos, por tanto, a dilucidar que los cuerpos han sido manejados por los constructos culturales más diversos a lo largo de la historia de la humanidad, como si pudiéramos separar el *soporte* de un revestimiento contextual. Quizá porque también somos capaces de entender el cuerpo como un abstracto, hemos aceptado que siempre ha existido como tal, aunque enfundado de diferentes categorías y cualidades. Nos es difícil imaginar que esa realidad que simplemente llamamos ‘cuerpo’, ese supuesto universal, no es universal en absoluto. La idea, evidentemente, no es decir que todo es mentira o que no es posible alcanzar la ‘verdad’. Tampoco se defiende que la realidad es una con distintas caras, sino que *hay múltiples realidades posibles*. Con esta afirmación nunca se podría terminar un apartado o un capítulo, todo lo contrario: es necesario partir de aquí para buscar los límites que nos ayuden a concretar esa enunciación.

El primer límite o variable con el que nos encontramos al hablar de cuerpo podría ser, por tanto, la eterna disyuntiva entre naturaleza y cultura. Una dualidad que bajo la epistemología occidental y moderna entiende, básicamente, que el cuerpo humano es una entidad natural y biológica sobre la que cada cultura aporta su propia variante subjetiva y contextual. En este sentido, el cuerpo es una realidad indiscutible, arrojada a cada uno de los rincones de la tierra y revestida de cada una de las innumerables visiones culturales. Podríamos entender, por tanto, que esos mismos cuerpos proyectados en la Prehistoria debieron de ser recubiertos de formas dispares, siendo uno de los soportes más importantes de expresión cultural e identitaria. De hecho, esto siempre se ha entendido así en la historiografía arqueológica. Como pudo comprobarse en el capítulo dedicado al repaso de la misma, el cuerpo ha sido, más que nada, una *herramienta* de análisis; lo cual no es en ningún caso criticable, aunque sí quizás limitado. Porque el problema está en creer que el cuerpo es y siempre ha sido un universal, esto es, una entidad en sí misma, inalterable a las variaciones ontológicas con las que debe contar cualquier aproximación social o cultural.

El cuerpo, según la tesis que aquí se defiende, sigue siendo herramienta, pero necesita de una mayor amplitud analítica y capacidad crítica. La investigación no puede contentarse con variaciones culturales, sino que ha de ir más allá, hasta la idea de la persona y del mundo, hasta la relación entre ambos, pasando por los modelos de representación de la realidad que se estén manejando en cada momento concreto. Este trabajo da por hecho que el cuerpo, o mejor dicho, la corporalidad en sentido global y ampliamente transversal –esto es, incluyendo todo aquello que

tenga que ver con cuerpo pero no sea, necesariamente, cercano a nuestra propia idea del mismo– es una herramienta en sí misma para el estudio de la identidad de la persona, también en el pasado. En mi opinión, por tanto, *el cuerpo siempre ha sido soporte de identidades*. El reto no está tanto en demostrar eso, sino en delimitar cómo hacer de ello un elemento útil y positivo para la investigación en Arqueología, más allá de los límites que nos impone nuestro modelo epistémico.

Este objetivo es el resumen de un trabajo *genealógico* capaz de llegar a una conclusión hipotéticamente positiva, esto es, susceptible de constituir un juicio constructivo, efectivo y apto para completar, a partir del mismo, cualquier estudio que trate sobre la persona o el sujeto en sociedades que no hayan desarrollado una relación material suficientemente efectiva con el mundo, sociedades orales o sociedades prehistóricas.

La información que la Antropología Cultural y los estudios sobre Oralidad me ofrecen, ayuda a establecer algunas claves para comenzar a *pensar* en otro tipo de corporalidades, ajenas a nuestro universo conceptual occidental y moderno. Lejos de poder llegar a una interpretación basada en un horizonte lingüístico y cultural similar a aquel que manejaron las sociedades prehistóricas, la Antropología nos brinda ejemplos vivos desarrollados por otro tipo de subjetividades. Esto no significa trasladar esas sociedades contemporáneas –pero igualmente extrañas a nuestro modelo racional– al pasado, como si fueran ejemplos inamovibles de lo que un día fuimos. Eso sería un claro ejemplo de imposición hegemónica. Más bien, se trataría de utilizarlas como ejemplos distintos y distantes de lo que tan bien conocemos, dando por hecho que nunca fuimos como somos ahora; contextos bajo otros principios organizativos, simbólicos y sobre todo, socioeconómicos. Este último aspecto –el grado de complejidad socioeconómica– puede considerarse como un nexo válido de comparación, ya que, como argumentamos en el tercer capítulo, (1) comparto la idea de que es posible establecer rasgos estructurales comunes entre sociedades que posean un grado semejante de control material sobre el mundo (cfr. Hernando 2002). Del mismo modo, (2) considero válida la opción de establecer ciertas correlaciones entre sociedades prehistóricas y sociedades actuales que no hayan desarrollado ningún tipo de escritura. Estos dos pilares me permiten abrir una vía posible para entender un contexto del que sólo conservamos los restos de la acción y no las personas que los produjeron.

Pero más allá de esto, considero también necesario superar barreras intelectualistas que dificulten la visión de *una corporalidad concretada en la relación práctica y material con el mundo*. Esta perspectiva alternativa permite evaluar las diferencias y permanencias entre sociedades modernas y no modernas sin límites conceptuales –*yo soy, porque yo pienso*–, que imponen todo un universo de ideas preconcebidas, universales y máximas a la inmediatez del acto y el dinamismo de la *performatividad*. Esta idea no suprime la lógica social que da coherencia a las prácticas en un determinado contexto, sino que limita la primacía del pensamiento sobre el acto. El resultado, a mi juicio, no es tan radical como afirmar que *nunca*

*hemos sido modernos*, lo que eliminaría la riqueza y justicia de una diferencia equitativa, pero abre los ojos a ciertas dinámicas de continuidad veladas por el aparato epistemológico que caracteriza al pensamiento moderno.

La estructura de este capítulo resume en parte el proceso de investigación que le ha dado forma y, al mismo tiempo, conduce las tesis de fondo que constituyen las bases de este trabajo. Partiendo de una base fundamentalmente *idealista*, (1) las primeras preguntas lanzadas a las fuentes –básicamente antropológicas y filosóficas– estuvieron basadas en el lenguaje y en el pensamiento: *qué es el cuerpo o cómo se entiende*. En este sentido, se supone que una determinada manera de pensar el cuerpo y por tanto, nombrarlo, equivale a una determinada manera de actuar y reproducir un modelo identitario concreto. Por ejemplo, si nos asomamos al arte moderno y contemporáneo, hallamos que el retrato a partir del siglo XIX no quiere simplemente mostrar cómo es el físico y el porte de la persona representada sino también desvelar su carácter y los rincones más profundos de su alma. Más adelante, los retratos ni siquiera conservan las formas de un rostro o de un cuerpo sino que definen una masa, un volumen, que no hace sino abstraer al límite los rasgos de la persona retratada, o más allá, la impresión subjetiva que ésta ha provocado en el artista. El retrato es el resultado de una viaje circular de ida y vuelta, y de dentro a afuera.

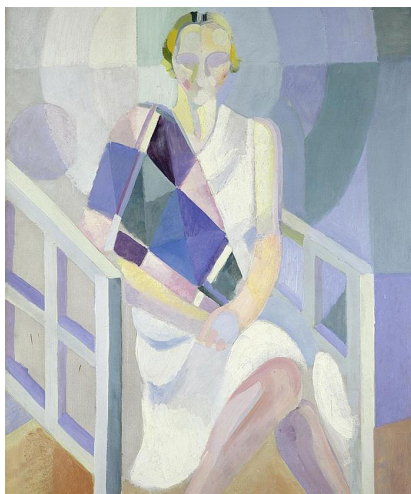


Fig. 9. La Señora Heim por R. Delaunay

*‘no podría presentar a una mujer con toda su belleza natural (...) por consiguiente, debo crear una nueva suerte de belleza, una belleza que se me antoje en términos de volumen, de línea, de masa, de peso y, a través de la cual interprete mi impresión subjetiva’* Georges Braque, 1910, uno de los creadores del cubismo<sup>41</sup>.

41 Esta cita fue recogida directamente de uno de los paneles de la exposición ‘Retratos. Obras Maestras del Centre Pompidou’ en la Fundación MAFRE de Madrid en diciembre de 2012. El catálogo de la exposición ha sido publicado por J. M. Bouhours y C. Goldberg en 2012.

Este ejemplo nos ayuda a entender cómo la idea de la persona está sujeta a un universo conceptual particular, en este caso, el del arte: la persona no sólo se entiende como una imagen o una forma, sino como todo un continente de emociones y vivencias que además, tiene su trascendencia en la visión particular del artista y por ende, de cualquier observador. Si subimos un escalón en este análisis fugaz del retrato moderno y contemporáneo, podemos llegar a la conclusión de que el simple hecho de considerar el cuerpo y la persona como objeto de arte, democratizado e ideado para el disfrute, ya es por sí misma una idea que a todas luces, reproduce un tipo de mentalidad muy concreto que contempla como válida esta posibilidad. La artista francesa Orlan, por ejemplo, considera su cuerpo como su principal vehículo expresivo: más allá de un autorretrato, en el que se necesita de un soporte ajeno al artista para materializar la obra, el cuerpo de Orlan es en sí sujeto, medio, y objeto de arte. El movimiento artístico Body Art, en el que se incluye el trabajo de Orlan, fue iniciado y promovido como un discurso de crítica e insatisfacción ante el progreso deshumanizador del capitalismo burgués que destapó el movimiento de Mayo del 68. Sus representantes pretenden, a través de la exhibición de su cuerpo, *'to grasp the existent in all its brutal physicality (...) to return to the origins without leaving the present, to lead the individual to relationship with both himself and others'* (Vergine 2007 [1974]: 8). Quieren *volver a la Naturaleza y eliminar la Cultura*, ir más allá de los valores morales actuales y aprovechar la espontaneidad del lenguaje corporal para apartar el artificio de las convenciones sociales. También enfatizan el valor del *individuo* como *'sensational event'*, eliminando la barrera entre lo público y lo privado, lo bello y lo feo, lo vulgar y lo sublime (*ibídem*: 16). Una concepción del arte y sobre todo del cuerpo como la que manejan los artistas del Body Art, incluye una serie de valoraciones y convenciones muy concretas sobre lo que es la persona, el Otro, el yo y el cuerpo. Su discurso navega en un mar de oposiciones, ya que pretenden con su arte alejarse de lo que entienden por civilización y acercarse, consecuentemente, a aquello que conciben como natural y espontáneo –olvidándose de que, bajo nuestra *ontología naturalista* (*sensu* Descola 2003), también 'lo natural' es un constructo cultural–. Por otro lado, el Body Art se sostiene sobre unas bases profundamente egocéntricas e individualistas, en las que lo social es únicamente un espectador de la experimentación introspectiva del artista con la intimidad cotidiana de su cuerpo. Predomina, por tanto, una imagen de la persona como *ego*, en la que –en el modo en el que se expresaría Husserl– la especificidad del propio cuerpo, *mi cuerpo*, se convierte en eje desde el que coordinar los distintos ámbitos sensoriales que dan cuenta de *mi* realidad (Vergine 2007 [1974]: 19). Este ejemplo es ilustrativo de la relación estructural que existe entre la idea de cuerpo y la idea de persona, que además, reproduce todo un universo conceptual (epistemológico, ontológico...) que responde y además, se construye, a través de sus resultados materiales –en este caso, artísticos–.

Es importante, en este punto, interiorizar que el cuerpo y la persona van siempre de la mano. Creo necesario insistir en la idea de que *el cuerpo siempre ha sido soporte de identidades*, en tanto que correlato material. El cuerpo toma importancia en tanto que aún los niveles general y particular de cualquier análisis social: y aquí introducimos

el concepto de *fractalidad* y la idea de que el todo está en cada parte (Morin 2002 [1994]-a: 422-3). Es decir, el cuerpo reproduce el conjunto de disposiciones, creencias y limitaciones que defiende el discurso, la *doxa*, de cada contexto social. Y lo hace a través de los cuerpos de todos y cada uno de los miembros de esa sociedad. Incorpora lo que está o no permitido, lo que se considera válido y lo que no, en cada contexto de acción y pensamiento. Tal y como decíamos en el capítulo dedicado a repasar las distintas visiones del cuerpo en ciencias sociales, la (nuestra) historia del cuerpo es también la historia de nuestra sociedad y de su pensamiento.

La necesidad de huir de una visión tan limitada como la que resultaría de una investigación centrada exclusivamente en hacer una genealogía del *concepto* ‘cuerpo’ lleva, en la segunda parte de este capítulo (2), a centrar la atención en el acto o la *encorporación* de esquemas sociales de percepción y expresión. Por ello se entiende que el cuerpo es *escenario* de acción, en tanto que refleja los parámetros sobre los que se rige una determinada cultura. Pero también es *vehículo* de acción, en tanto que los reproduce. De esta manera, evitamos caer en la identificación del cuerpo como un objeto distinto de un sujeto –la persona–, y aceptamos que ambos (cuerpo y persona) interactúan al mismo tiempo.

Pero la clave de esta tesis, recordemos, gira en torno a la idea de hallarnos frente a un contexto en el que no cabe siquiera objetivar tales realidades (sujeto:objeto). Esto invita a liberar cualquier consideración que se haga del modelo epistemológico y también ontológico que nos caracteriza, tendente a la elaboración de imágenes conceptuales universales e inmanentes. De esto saben mucho las antropólogas y filósofas feministas que, como Judith Butler o Elizabeth Grosz, llevan años desconfiando de cualquier categoría reconocida como *natural* (incluyendo ‘sexo’ y también ‘cuerpo’). En palabras de Benjamin Alberti (2001: 67), estas autoras:

*‘...no dicen que el cuerpo pre-cultural o natural no existe, sino que es imposible saber lo que es. Podemos conocerlo, pero por lo general solamente dentro de los límites de nuestra manera de explicarlo. En este sentido, no se puede conocer el verdadero cuerpo, sólo se puede conocer el cuerpo ‘natural’ como una construcción cultural...’*

En este sentido, esta tesis propone una valoración de la corporalidad que excede cualquier constructo intelectual moderno que derive su papel a un mero sostén, escenario o reflejo *pasivo* del ser de la persona –así como del contexto social o cultural en la que esté inmersa–, y *propone considerar el horizonte corporal como actualización trascendental de la persona*.

*‘El cuerpo cree en aquello a lo que juega: llora si imita la tristeza. No representa aquello a lo que juega, no memoriza el pasado, actúa el pasado (...) Lo que se ha aprendido con el cuerpo no es algo que uno tiene, como un saber que se puede sostener ante sí, sino algo que uno es.’*  
(Bourdieu 2007 [1980]: 118)

Esta idea es fundamental, como ya se siguió en el capítulo anterior, para completar un modelo de investigación que cuente con la necesidad de desarrollar una Arqueología de la Identidad (cfr. Hernando 2002), y así entender los mecanismos de orden y comprensión de la realidad de las personas en la Prehistoria. Porque sólo de este modo es posible limitar el empuje de la Razón y el Sujeto modernos a la hora de aproximarnos a otros modelos ontológicos.

El cuerpo, por tanto, se convierte en la problemática central de este capítulo y base sobre la que sostener una tesis como la que se plantea: aparece, en un principio, *abierto* a cualquier consideración –liberado de toda idea preconcebida–, para ahondar en el origen de una realidad tan delimitada para nuestro lenguaje. Apuntada la imposibilidad de una genealogía perfecta del concepto, la investigación se centra en el cuerpo como *dimensión* o *cualidad*; vuelve a abrirse ante los más inextricables modelos de persona, tomados de la literatura antropológica. La tesis de Hernando (2002: 117) sobre la correspondencia estructural entre culturas que posean un grado semejante de control material sobre el mundo, y la importancia de contar con un marco de realidad basado enteramente en la oralidad, establecen el marco sobre el que construir una ‘nueva’ *idea* de corporalidad. Una *idea* que rehúsa a convertirse en tal, so peligro de volver a caer en la trampa del racionalismo del que pretende huir. Y que además, no merece el adjetivo de ‘nueva’ en tanto en cuanto está mucho más presente en nuestro día a día de lo que, por supuesto, *pensamos*. Pese a todo, pretende erigirse como un *modelo de fondo* positivo para cualquier estudio sobre la persona en el pasado prehistórico.

Todas estas afirmaciones no están exentas de peligro, en tanto que pueden entenderse como contradictorias entre sí: Por un lado, (1) se dice que no es posible pretender apoyarse en conceptos que son sólo propios de nuestro universo conceptual, pero aún así estamos avocados a recurrir a un término –‘cuerpo’, ‘corporalidad’– que nos libre de farragosas *logomaquias* que no harían sino complicar una labor ya de por sí enrevesada. Por otro lado, (2) se habla de construir un modelo cuando precisamente se está huyendo de cualquier imposición esencialista. En este sentido, recalco mi insistencia en que sea un *modelo de fondo*, es decir, de acompañamiento: esto significa que el objeto de este trabajo es una labor inacabada destinada a completarse con cada uno de los contextos y ejemplos prácticos que recurran a él. No existe, por tanto, un modelo de aplicación como tal, un *logos*, sino un constructo teórico-conceptual listo para ser concretado a la luz del registro. Por otro lado, las ideas que quedan aquí expuestas y argumentadas, no podrán ser quizá aplicadas directamente sobre el terreno, en tanto que tienen que ver más con la labor *interpretativa* que dialoga con el ángulo más silencioso del registro arqueológico<sup>42</sup>.

42 Recordemos lo apuntado en el segundo capítulo: es necesaria una ‘tercera vía’ que consiga articular tres sentidos que participan de la acción interpretativa. El objeto que se interpreta por un lado, el horizonte de subjetividad pasado por otro y, finalmente, el horizonte de subjetividad actual (Criado Boado 2012: 204-5). En este sentido, una propuesta como la que esta tesis plantea no sólo tiene su traducción en el cuerpo como soporte, sino que también incluye límites precisos para restringir la labor interpretativa del sujeto actual y ciertas aportaciones destinadas a seguir profundizando en los modos de ser persona en el pasado.



Esto, por supuesto, no excluye partir de una materialidad de base; más bien, precisa de la misma para hacer efectiva la propuesta.

La corporalidad, dentro del contexto general en el que se encuadra esta tesis –identidad relacional y cultura oral–, se entiende como una dimensión caracterizada por su cualidad material y su esencia *performativa*: (1) el cuerpo, bajo un modelo de identidad básicamente relacional, se convierte en el *principal vector de actualización o definición de la persona*. (2) El cuerpo, dentro el marco de la oralidad, se convierte en *principal modelo de medida, referencia y ritmo de la realidad y de la persona*. La trascendencia del esquema corporal es, por lo tanto, indiscutible. El próximo capítulo tratará de ilustrar esta propuesta con varios ejemplos tomados de la Prehistoria europea. El capítulo que se desarrolla a continuación consistirá en construir, argumentar y definir las líneas claves de dicha propuesta.

## 2. EL CUERPO EN LA MENTE Y EN EL LENGUAJE

### 2.1. DEFINIR ‘CUERPO’

El primer detalle que llama la atención a la hora de consultar trabajos que traten sobre la corporalidad en sociedades orales es, precisamente, la ausencia de un único término para referirla. Según Wittgenstein (1957 [1918]), el lenguaje determina en todo momento la porción de realidad a la que podemos acceder: ‘*Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo*’ [5.6]. Desde el punto de vista de una aproximación logocéntrica como ésta, se entiende que en tales sociedades no existe un concepto, una idea precisa y unificada, que exija un sólo vocablo para nombrarla. Y por lo tanto, que no puede concebirse una *realidad* como tal (cfr. Slaughter y Heron 2004: 111). Este trabajo no merece detenerse en cuestiones tan complejas como las que parecen abrirse con esta afirmación, ya que tampoco se tienen las herramientas necesarias para hacer una argumentación lo suficientemente sólida sobre ello<sup>43</sup>. Pero es importante ganar cierta profundidad y amplitud de miras cuando se está tratando con horizontes de pensamiento tan distantes al nuestro. La falta de un término como ‘cuerpo’ no debería en ningún caso interpretarse como *privación*, ya que correspondería a una visión parcial, mediada por el etnocentrismo de nuestro aparato conceptual. Esta ausencia debe, por el contrario, tratar de entenderse a una misma altura, como el producto de un universo ontológico ajeno a cualquier tipo de representación conocida: *estas sociedades tienen ‘cuerpos’, pero esos ‘cuerpos’ son distintos a los nuestros*. Tratar de elaborar una definición resultaría una tarea

---

43 Según Slaughter y Heron (2004), partiendo de una posición estrictamente cognitivista, afirman que existen varios niveles en el conocimiento de nuestro propio cuerpo. Pensar el cuerpo como objeto físico, a pesar de la dificultad añadida que implica poder hacerlo ‘desde dentro’ (en primera persona) y ‘desde fuera’ (en segunda o tercera persona), parece algo muy elemental. Ahora bien, según de estas autoras, sólo es posible objetivar el cuerpo cuando existe algún tipo de representación léxico-semántica del mismo (*ibidem*: 111). Sólo así puede utilizarse en otros medios de expresión como por ejemplo, siendo objeto de representaciones metafóricas.

imposible, lo que anima a fijar la atención en su traducción material, su extensión somática.

En la Grecia preplatónica tampoco existía, como se sabe, un término que correspondiera a una imagen concreta de cuerpo (cfr. Snell 2007 [1946] y 1965). El vocablo *soma*, inicialmente referido a 'cadáver', es actualmente utilizado en las lenguas romances como prefijo –*somático*, *somatizar*, *somatotónico*, *somaesthetic*, *somatosensory*, *somatisieren*, *somatisch*– para referirse a 'cuerpo' en calidad puramente fisiológica. El término latino *corpus/corporis*, del que deriva directamente 'cuerpo', se aplicaba por igual a la materia orgánica tanto de personas como de animales a partir del siglo XIII (Surrallés 2010: 58)<sup>44</sup>. El origen de esta particularización fue ampliamente detallado en el capítulo anterior; aunque quisiera recordar únicamente que la derivación de 'cadáver' a 'cuerpo' (a través del uso de un mismo término que refiriera a ambos), fue promovida por la necesidad de un soporte para el *alma*, considerado verdadero signo de la persona. La tradición judeocristiana, muy influenciada por la doctrina órfico-pitagórica y postplatónica, ayudó a difundir estas ideas, presentes en el lenguaje y el ideario actuales. Paralelamente, el desarrollo de la práctica médica y del pensamiento científico continuó devolviendo una imagen del cuerpo como una unidad orgánica, física y perfectamente definida; correlato de la persona individual en sus infinitas versiones, pero libre de cualquier *añadidura* cultural (Vernant 1990 [1986]: 20). El cuerpo comienza a entenderse, consecuentemente, como parte del universo *natural*, compartiendo su función y comportamientos básicos con otros animales. Surge así una imagen aséptica, ideal, sobre la que incorporar 'posteriormente' los atributos simbólicos que hacen rica la diversidad cultural del ser humano.

Pero una definición de 'cuerpo' como esa no siempre ha guardado el mismo consenso. La historia del concepto en Occidente, recordemos, transcurre en paralelo al progresivo control de los fenómenos de la naturaleza no humana, el afianzamiento del pensamiento racional y el creciente desarrollo de rasgos de individualización entre la sociedad. La escritura, y más tardíamente, la difusión de la palabra impresa, impulsan al lector a la introspección y a la racionalización de ideas y conceptos más allá de las dinámicas humanas, inmediatas y sensibles. Se produce una escisión leve y muy paulatina entre la persona y el mundo: el sujeto cognoscente y el objeto potencialmente conocido. En este proceso de disensión, se toma también conciencia del cuerpo como soporte y proyección de la persona; vinculado a ella, pero ajeno a su naturaleza última: su ser racional. Hoy día, decir que 'la persona es un cuerpo' no sería una definición exacta. Resultaría más correcto decir 'la persona tiene un cuerpo'. La diferencia entre una afirmación y otra estriba en la asociación del cuerpo con una entidad que existe más allá de la persona, y por ende, de una idea de persona

44 Al igual que 'cuerpo', 'corpo', derivan del latín, también encontramos 'corps' en francés, 'corpore' en italiano y 'Körper' en alemán. Esta última lengua, además, distingue entre el cuerpo físico u objeto corpóreo –*Körper*– y el cuerpo fenoménico, sujeto y objeto a la vez, cuerpo vivido sin el cual no seríamos –*Leib*– que retrata la filosofía de Husserl (López Sáenz 2004: 142).

que trasciende cualquier correlato material. Persona y cuerpo pueden entenderse como dos entes distintos, no necesariamente dependientes el uno del otro: ya que si bien ésta necesita del cuerpo para ser lo que es, el cuerpo no necesariamente debe ligarse siempre a la persona humana. El cuerpo, por tanto, no distingue entre lo humano y lo no humano; en cambio, la humanidad sólo es propia de la persona en el pensamiento occidental moderno (cfr. Viveiros de Castro 1996 y Descola 2003).

Alexandre Surrallés (2010) percibe un cambio muy sugerente entre cómo se entiende y se define el término ‘cuerpo’ durante los siglos XV y XVI –momento en el que surgen los primeros diccionarios léxicos– y cómo se hace a partir del siglo XVIII en adelante. Según el autor, en el diccionario bilingüe de Antonio de Nebrija (¿1495?) –que tuvo gran trascendencia en los siglos que le sucedieron–, no existe ninguna acepción para ‘cuerpo humano’ sino para ‘cuerpo generalmente’, traducido como el *corpus* latino. El cuerpo, para una persona de aquel tiempo, estaba definido por su materialidad sensorial y su extensión, común a seres humanos y animales y ‘*principio de la cualidad homogénea dimensiva [que] prevalece sobre el cuerpo orgánico particular*’ (ibídem: 58). Heredada de la tradición griega y latina, el concepto ‘cuerpo’ no necesariamente contenía el sentido dinámico que le acompaña hoy, de ahí que pudiera ser acompañado por adjetivos tales como ‘celeste’, ‘legislativo’, etc. Sólo a partir del siglo XVIII, tal y como se recoge en el *Diccionario de autoridades* (1726-1739), el término ‘cuerpo’ pasa a identificarse con ‘cuerpo humano’ en calidad de cuerpo vivo<sup>45</sup>. El propio autor identifica esta inversión semántica con:

*‘un proceso progresivo y complejo de transposición de sentidos que empieza con la emergencia de la idea de individuo como un ente dotado de autonomía y subjetividad, pero sobre todo limitado por la silueta de su cuerpo; sigue con la emergencia y desarrollo de una ciencia secular sobre la naturaleza humana concebida desde una base fisiológica a lo que se le ha añadido, mucho más recientemente, el culto al cuerpo como punto de anclaje de las categorías cognitivas, del orden social, último resguardo inalienable de sí mismo y substrato de la propia construcción de la identidad.’ (ibídem: 59)*

González Saavedra (2010: 246), durante su trabajo de campo con el grupo Chayahuita del noroeste de la Amazonía peruana, recuerda algunas de las acepciones relacionadas con nuestra expresión ‘cuerpo’:

---

<sup>45</sup> Es interesante recalcar que, del mismo modo, el origen etimológico de ‘individuo’ e ‘individuación’, de los términos latinos (medievales) *individuatiō-em* e *individuā-re*, indica que en un primer momento estuvo referido a la acción de ‘especificar’ o ‘particularizar’ algo. Y que sólo a partir del siglo XVII, dentro del movimiento escolástico (centrado en la defensa de la *materia* como principio de individuación por encima de la *forma*), y posteriormente en el siglo XVIII, comienzan a aparecer las primeras alusiones a estos términos en relación con la persona humana (véanse los fragmentos que recoge el Oxford English Dictionary de las obras de H. More (1660), J. Swift (1704), J. Butler (1726) y G. Berkeley (1732) respecto a la etimología del término ‘individuation/individuate’).

‘Huirironton, *cuerpo blanco de mujer*; huiripinton, *cuerpo blanco de hombre*; pëtopiton, *cuerpo de garza*; quëhuanpi, *cuerpo de animal rojizo*; i’nanpiari, *cuerpo desnudo*; nonsha, *cuerpo pero también carne*; nönen, *su cuerpo..., su cuerpo de shawi*’

No sólo es interesante comprobar la necesidad de contar con diferentes términos para nombrar diferentes ‘clases de cuerpos’ en una sociedad oral como la del grupo Chayahuita, sino sobre todo, poseer un vocablo especialmente referido a *su* cuerpo, como *shawi* o, precisamente, *chayahuita*. Este cuerpo no sólo se distingue de la carne (*nonsha*), como del cadáver o del cuerpo anatómico –en nuestros propios términos– sino que, por la traducción literal que reciben los términos *shawi* o *chayahuita* –considerados como ‘las personas’ (*piyapirosas*) entre los ‘seres humanos’ (*ibídem*: 232 y 234)–, abarca la totalidad de aquello que consideran como ‘persona’. Recordemos cómo en sociedades que entienden la realidad a través de los mitos o la oralidad, la persona y como actualización de la misma, su cuerpo, se convierten en referente y medida para ordenar el mundo y relacionarse con el Otro (Elias 2002 [1983]; Viveiros de Castro 1996 y 2004a).

## 2.2. EL CUERPO COMO DIMENSIÓN Y LA RELACIÓN METONÍMICA ENTRE CUERPO Y PERSONA

La dualidad ontológica que caracteriza nuestra realidad nos devuelve un reflejo corporal pasivo, habitado por las fuerzas del espíritu: el yo interior moviliza los miembros de un soporte material que se vuelve inerte una vez ha sido abandonado. Vernant (1990 [1986]) aporta una imagen de la literatura homérica bastante alejada de esta disensión entre un cuerpo *objetificado* y un sujeto racional. Recordemos que la noción de ‘cuerpo’ en la Antigüedad era algo problemático, de ahí la variedad de acepciones para referirlo: lo corporal aunaba aspectos orgánicos, fuerzas vitales, actividad psíquica y además, influjos externos procedentes de la divinidad (cfr. ANEXO 3). Era toda esa diversidad de *dimensiones* (órganos, soplos, vapores, sentimientos, deseos, sensaciones, acciones...), más que una noción de cuerpo unificada, la que permitía al griego homérico expresarse a sí mismo y relacionarse con los demás, con el mundo y con los dioses (*ibídem*: 21-3). La corporalidad presocrática<sup>46</sup> es efímera, se agota con el tiempo y depende del exterior para sobrevivir; todo lo contrario es atribuido a los dioses. El cuerpo humano y mortal es un cuerpo fragmentado, permeable a las fuerzas y pulsiones internas (en su ‘*conciencia orgánica*’) que se extienden por sus ropas, adornos, herramientas y armas como prolongaciones de sí:

‘El equipo del guerrero, con las armas prestigiosas que nos hablan de la carrera, hazañas y valor personal del combatiente prolonga directamente el cuerpo del héroe, se adhiere a él, se emparenta con él, se integra con su figura singular como cualquier otro rasgo de su libro de armas corporal.’ (*ibídem*: 30)

<sup>46</sup> Recordemos que el adjetivo ‘presocrático’ (u homérico) se refiere a las etapas anteriores a la filosofía socrática y sobre todo platónica en Grecia (ss. VI y V a. C.).

*La corporalidad es, en este caso, un marco de referencia total que abarca cualquier consideración social y personal del ser humano.* Corresponde a un momento en el que no existía una diferenciación clara entre una dimensión espiritual (alma-mente) y otra material (cuerpo-acto) y, por tanto, entre naturaleza divina y realidad corporal. En este sentido, cuerpo y pensamiento, no son realidades opuestas sino que están perfectamente imbricadas bajo una misma fórmula que define lo que es la persona: ‘*el yo interior coincide con el yo orgánico*’ (Redfield 1985: 100 cit. por Vernant 1990 [1986]: 22). O más bien, el yo orgánico trasciende el yo interior hasta el punto de no considerar siquiera la posibilidad de su existencia como ente singular separado de la persona.

Una situación semejante es la que describen los trabajos dedicados a los Wari, cazadores-recolectores y agricultores de roza del estado de Rondônia (Brasil). Según Aparecida Vilaça (2005: 449), la palabra que refiere a ‘cuerpo’ corresponde a *kwere-*, un término que expresa la esencia del ser Wari, enraizada en su cuerpo físico. Pero *kwere-* también se refiere a ‘costumbre’, ‘tradición’, ‘hábito’ o ‘persona humana’. La respuesta más habitual a la pregunta: ‘¿por qué haces eso?’ es *Je’ kwerexi*, ‘es nuestra costumbre’, o literalmente ‘es nuestro cuerpo’. Expresa una manera de *actuar* y, al mismo tiempo, una manera de *ser*. De ahí, por ejemplo, que se consideren parientes carnales aquellas personas que convivan o estén cerca unas de otras. El hecho de compartir vivencias y experiencias es un medio de relación que va más allá de la sustancia, ratificando la idea de que *la existencia se fundamenta y se hace explícita en la práctica corporal*<sup>47</sup>. Recordemos, a este respecto, cómo la comunicación oral favorecía una relación directa entre el símbolo (aquello que se dice: creencias, valores, enseñanzas) y el referente (quién y cómo se dice: prácticas explícitas e *encorporadas*), lo que hace del cuerpo el principal medio de comunicación, transmisión de conocimiento, relación entre las personas, etc. Esta cita de Edward LiPuma (1998: 65) sobre el sistema de intercambio entre los Maring de Nueva Guinea es muy explicativa a este respecto:

*‘Language is thought to lie on the skin of the action; it is the primary (though not only) means of distinguishing the “true” intentionality of the actor. In this respect, the importance of exchanges lies in the virtue that gifts are indexical; they are a part of which they express. (...) Maring locate intention in the relationship between an action and its influence rather than in the “mind” of the agent.’*

La *socialización* en contextos como éstos, según Goody y Watt (1996 [1963]: 41), es mucho más intensa; algo que guarda una relación estructural con el predominio de una identidad de tipo relacional, propia de comunidades con

47 Otro ejemplo que ilustra esta relación entre cuerpo y parentesco puede encontrarse entre los Juruna, también habitantes de la Amazonía brasileña: según Lima (2002: 11-2), su cuerpo no ha de entenderse en calidad meramente material sino como un conjunto de relaciones o posiciones. Y de obligada referencia es, por supuesto, el trabajo de Marilyn Strathern (1988: 268 ss.) en Melanesia y los conceptos derivados, *partible o dividual person*.

escasa especialización y división de funciones. Es el vínculo y la pertenencia lo que constituye el modo de entender a la persona y el tipo de relación que establece con el mundo y con las demás personas. Si proyectamos una perspectiva multiescalar o fractal entre estas sociedades y los productos culturales e identitarios que emanan de ellas, comprobaremos que el término *kwere*- de los Wari' sólo puede referirse en modo posesivo (y plural): 'nuestro cuerpo' 'nuestra costumbre'. Esta idea tiene relación, como se verá más adelante, con la falta de distancia entre la persona y su cuerpo, entendido éste como una dimensión total de la persona, extensión y cualidad de sus atributos de existencia: le hace ser lo que es y, al mismo tiempo, no puede separarse de ella. De nuevo se reitera la relación entre identidad relacional y persona 'existencialmente corporeizada'.

En mi opinión, el concepto más trabajado a este respecto es, sin duda, el *perspectivismo*. La ontología perspectivista amerindia, ampliamente ilustrada y expuesta en los trabajos de Viveiros de Castro (1996, 2004a, 2004b y 2010), toma este nombre al estar construida sobre el modo en el que los humanos *ven* a los animales u otras subjetividades que pueblan el universo. En concreto, esta ontología entiende que la esencia o el espíritu es *humano* en todas las criaturas del mundo, mientras que la apariencia sensible varía con cada una de las especies. La unidad de los espíritus (culturas) y la diversidad de los cuerpos (naturalezas), se opone frontalmente a nuestra ontología *naturalista*, que defiende la unidad de la Naturaleza frente a la pluralidad de Culturas.

Contrariamente a la definición de 'persona' en Occidente, la condición de *humanidad* para los amerindios no está restringida al género humano. Esta condición determina la posición del sujeto, que siempre se reconoce a sí mismo como humano independientemente de su forma corporal. Por otro lado, los esquemas de percepción y acción, según Viveiros de Castro (*idem* 1996: 126-7), sí están "*encorporados em disposições específicas*". Es decir, que mientras la *humanidad* es la condición esencial de humanos y no humanos, el cuerpo determina la forma de vida y modo en el que se percibe el mundo y al otro. Pero el cuerpo, en este caso, no se entiende como una entidad en sí misma sino como un conjunto de disposiciones, un condicionante que otorga un punto de vista sobre el exterior:

*'O que estou chamando de "corpo", portanto, não é sinônimo de fisiologia distintiva ou de morfologia fixa; é um conjunto de afecções ou modos de ser que constituem um habitus. Entre a subjetividade formal das almas e a materialidade substancial dos organismos, há um plano intermediário que é o corpo como feixe de afecções e capacidades, e que é a origem das perspectivas.'* (*ibídem*: 128)

El cuerpo, por tanto, entendido como afección, inclinación o disposición activa, diferencia a las distintas especies entre sí (cómo se mueven, cómo se comunican, dónde viven), pero representa también el núcleo de unión que caracteriza a una comunidad dada. A través de hábitos y costumbres compartidas, dispuestas y



reproducidas corporalmente, tanto personas como animales pescan y cazan, comen y beben bebidas fermentadas, van a la guerra y poseen rituales de iniciación, chamanes, jefes y espíritus... es decir, experimentan su común condición de humanidad. Pero lo hacen bajo diferentes soportes: para los jaguares la sangre es cerveza de maíz, para las almas de los muertos la mandioca en remojo es un cadáver pudriéndose y para los tapires un pozo de agua es lo que para nosotros sería una gran sala ceremonial. Todos ellos ven lo mismo –la cerveza, un cadáver, una sala ceremonial– bajo una misma perspectiva humana, pero a partir de objetos y sustancias distintos, modelados por y para una corporalidad concreta (*idem* 2004a: 472 y 2010: 200-1).

Según la tradición kantiana que determina la teoría de conocimiento occidental, así como las bases del pensamiento científico, la realidad (*res extensa*) es la que es y sólo varían los caminos que llegan a ella. Esta perspectiva parece dar a entender que la realidad reside en alguna parte –alejada de nosotros mismos y nuestra vida– y que la labor de la ciencia y la filosofía es crear los mejores medios –psíquicos, mentales o cognitivos– para conectar con ella. La solución potencial es epistemológica, busca la objetividad y huye del relativismo. Según el *perspectivismo*, por el contrario, hay una realidad hecha a la medida de cada cuerpo. La realidad es, por tanto, constantemente actuada y reproducida en la vida diaria de humanos y no humanos, adaptada a sus capacidades y disposiciones subjetivas. Los seres y objetos del mundo derivan de los significados y usos que se hagan de ellos o se les atribuyan. En este caso, el ejercicio gnoseológico y sobre todo, *performativo*, no deriva de posturas epistemológicas sino profundamente ontológicas (*ibídem*: 471-5).

La significación y responsabilidad que el cuerpo adquiere en este tipo de sociedades se entiende a partir de su alto poder de *subjetivización*: creador de disposiciones, puntos de vista y ontologías particulares, hasta el punto de existir una realidad para cada cuerpo. Centrándonos en el género humano, el cuerpo totaliza a la persona: define su realidad y su posición frente al otro. A diferencia del contexto de la Grecia homérica, sí existe una diferencia explícita entre un interior (humano) y un exterior (característico de la especie), pero no corresponden explícitamente a dos entidades autodefinidas –cuerpo:alma– sino a pronombres o perspectivas fenomenológicas (*idem* 1996: 132; Lima 2002: 12-4). En este sentido, sí puede decirse que el cuerpo en ambos casos ha de tratarse como una dimensión absoluta de la persona y que, por tanto, va más allá de un componente estrictamente material o fisionómico<sup>48</sup>.

---

48 Entre los grupos de lengua aymara que ocupan las regiones andinas de Perú, Bolivia y Chile, ni siquiera existe una dualidad entre un interior y un exterior: se refieren a sus cuerpos como un adentro o un corazón, *uqhu*, que incluye la posibilidad de un yo interior. Este corazón es esencial para entender y desarrollar las prácticas cotidianas y simbólicas del día a día, lo que de nuevo incide en una versión holística y no dual de la persona. De hecho, la necesidad de un componente material, parejo al contacto colonial, les hace aymarizar el término en castellano, resultando el nuevo *kurpu* (cfr. Gavilán 2005).



Continuando la búsqueda de referencias históricas y antropológicas a la corporalidad, es interesante acudir a los antiguos diccionarios, vocabularios y léxicos dedicados a las lenguas amerindias en época colonial. El primer diccionario bilingüe de castellano-náhuatl (Alonso de Molina, 1555) recoge la expresión ‘cuerpo humano’, traducido como *tonacayo*. El prefijo *to*, también se refiere al adjetivo posesivo ‘nuestro’ o ‘nuestra’, resultando la acepción literal ‘nuestra carne’. Este ejemplo corresponde a una perspectiva distinta de la corporalidad, mucho más *sustancialista* que la de los Wari’ (*vid. supra*), en el sentido de que existe una delimitación más concreta de lo que es un cuerpo, asociada a un contexto socioeconómico más complejo. Aún así, no parece posible pensarlo como una realidad que exista más allá de su presencia inmediata de la persona de la que forme parte. De este modo, mano (*toma*) o nariz (*tóyac*) habrán de traducirse como ‘nuestra mano’ y ‘nuestra nariz’ (Surrallés 2010: 65)<sup>49</sup>. La corporalidad, al igual que la persona, se construye en función de la relación y participación mutua. No es posible pensar en un cuerpo abstracto, separado de la persona a la que representa, al igual que no es posible hacerlo sobre una persona alejada de las relaciones que la conforman. Ese mismo término, *tonacayo*, se utiliza para designar los frutos de la tierra y en concreto el maíz, base alimentaria de los nahuas. Este detalle, a falta de un mito de origen que asocie al género humano con el maíz, insiste en el carácter antropocéntrico que explica que conciban ‘*al hombre verdadero, el de la edad presente, unido indisolublemente a su principal alimento*’ (López Austin 1980: 173).

Es imprescindible en este punto recordar el trabajo de Lévi-Bruhl (1914) sobre las lenguas melanesias. Los sustantivos posesivos únicamente son utilizados para referirse a partes del cuerpo, partes de objetos u artefactos que guarden una relación estrecha con el cuerpo de la persona (armas, adornos, vestido), y nombres referidos al parentesco. Según el autor, decir ‘mi brazo’ en cualquier lengua moderna causa la misma impresión que decir ‘mi billete de tren’. En cambio, las lenguas melanesias entienden el posesivo como un tipo de solidaridad que no es posible romper, una interdependencia sin principio ni fin. ‘Mi cabeza’, *uluqu*, no es sólo ‘mi cabeza’ sino que esta cabeza es mía en tanto que forma parte de mí y es ‘yo misma’ (*ibídem*: 99). En este sentido, es imposible pensar en un cuerpo como una realidad ajena a la persona o un cuerpo que represente el total de los cuerpos humanos. Existe,

<sup>49</sup> La lengua náhuatl se ha documentado en toda la zona de Mesoamérica desde el siglo VI en forma de escritura fundamentalmente pictográfica e ideográfica. Fue la lengua oficial en las ciudades estado aztecas desde el siglo XII, por lo que puede decirse que pertenece a un contexto socio-económico ciertamente complejo. El vocabulario corporal que se recoge en época colonial es muy exhaustivo (cfr. López Austin 1980), aún así, ciertas características de su lenguaje –como recoge Surrallés (2010: 64-8)– apuntan a un estadio de corporalidad en el que no es posible desligar un sujeto pensante de su soporte material, algo que corresponde únicamente a sociedades cuyo grado de control sobre la realidad permite distinguir entre una realidad externa (objetiva) y otra interna (subjetiva). Se trata de un ejemplo que incide en la necesidad de atender a situaciones intermedias o difícilmente atribuibles a un modelo esencial. A falta de un análisis más exhaustivo, también podría decirse que a pesar de que las condiciones socio-económicas son más complejas y, por tanto, podría preverse una mayor diferenciación de funciones dentro de la comunidad, el lenguaje somático continúa enfatizando el carácter relacional que, se espera, reproduzca la sociedad en general.

por así decirlo, una relación metonímica, directa, entre el cuerpo y la persona. Por otro lado, la posibilidad de utilizar también estos posesivos sobre las partes de un objeto, hace entrever la dimensión esencialmente *plural* de ‘cuerpo’, así como la no diferenciación entre cuerpo orgánico e inorgánico (cfr. ANEXO 4). Un ejemplo muy característico es la *relación de sustancia* –también claramente metonímica– entre la corporalidad humana y el reino vegetal que describe Leenhardt (1997 [1947]: 39-41) en Melanesia: la piel, *kara*, significa igualmente ‘corteza’; la carne, *piē*, se identifica con la pulpa o el núcleo de un fruto; el esqueleto, *ju*, también nombra al coral y al corazón del tronco del árbol<sup>50</sup>.

La falta de un concepto único para referirse a cuerpo en sociedades orales podría muy bien deberse a su función como principal vector de expresión y actualización de la persona: al igual que no es posible pensar en una realidad objetivada, esto es, independiente de los modos de representación y actuación que dan cuenta de ella, tampoco es posible pensar en un cuerpo más allá de la persona particular a la que refiere –mi pie, mi mano– o de la disposición o conjunto de inclinaciones que impulsa –nuestra costumbre–. La referencia, además, siempre será antropocéntrica o tendrá sus bases en el comportamiento o forma del cuerpo humano.

### 2.3. CUERPO Y SOCIEDAD

Ya se ha insistido en la necesidad de tomar una perspectiva fractal a la hora de hacer cualquier tipo de análisis sobre el cuerpo en tanto que integra en sus cualidades físicas, simbólicas y *performativas*, los niveles general y particular de cualquier sociedad o cultura. Esto significa aceptar que cualquier dinámica social podrá verse reflejada en los cuerpos de las personas que forman parte de ella, incluyendo las desviaciones y variaciones que el propio funcionamiento de la sociedad contempla. El cuerpo forma parte del discurso, al mismo tiempo que lo crea y lo reproduce: se podría decir –a partir de las ideas de Bourdieu (2003 [1977])–, que el cuerpo internaliza la externalidad y externaliza la interioridad a través de la incorporación de las normas y disposiciones que estructuran un *habitus*, y de su objetivación positiva:

*‘The principles em-bodied in this way are placed beyond the grasp of consciousness, and hence cannot be touched by voluntary, deliberate transformation, cannot even be made explicit; nothing seems more ineffable, more incommensurable, more inimitable, and, therefore, more*

50 Hasta ahora –y a lo largo de todo este capítulo– se están utilizando fuentes antropológicas de comunidades de muy distinto origen: melanesio, amazónico, andino, etc. Esta dinámica comparativa no pretende negar la variabilidad infinita del género humano tratando de uniformizar prácticas y creencias. Más bien al contrario, trata de buscar lo que de característico poseen sociedades con niveles de complejidad socio-económica similares o, del mismo modo, observar qué cambia si el grado de complejidad es mayor o menor. En este sentido, esta perspectiva se acoge a la hipótesis que plantea el trabajo de Almudena Hernando (1999b y 2002): la posibilidad de hallar relaciones estructurales entre el nivel de control tecnológico sobre el medio físico y los modos de representación y orden de la realidad.

*precious, than the values given body, made body by the transubstantiation achieved by the hidden persuasion of an implicit pedagogy, capable of instilling a whole cosmology, an ethic, a metaphysic, a political philosophy (...) The logic of scheme transfer which makes each technique of the body a sort of pars totalis, predisposed to function in accordance with the fallacy pars pro toto, and hence to evoke the whole system of which it is part, gives a very general scope to the seemingly most circumscribed and circumstantial observances.' (ibídem: 94)*

Este pequeño subapartado, completando lo apuntado anteriormente, trata de ilustrar cómo *el cuerpo ha sido siempre soporte de identidades*, reproduciendo creencias, actitudes y prácticas sociales bajo muy distintos modelos de racionalidad. Volviendo a las palabras de Bourdieu, analizar el cuerpo en un determinado contexto cultural y social es asomarse a la cosmología, ética, metafísica y filosofía política que da forma a sus principios de existencia. En concreto, me interesa vincular la idea de corporalidad a la identidad de la persona, para dirimir si efectivamente, también *nuestra comprensión de la persona repercute en una determinada asunción de lo que es el cuerpo*. No sólo como idea o concepto, sino como foco de tabúes, prácticas y usos sociales.

Volvamos a fijar nuestra atención sobre los Wari': según el trabajo de Beth A. Conklin (1996), este grupo de cazadores-recolectores reconocen como distintas las enfermedades propias de las traídas por los blancos y por tanto, exigen distintos tratamientos para unas y otras dolencias. Esta diferencia no se basa en ningún análisis científico, ni siquiera parte de los síntomas de la enfermedad sino de que, en esencia, asumen como distintos tanto los cuerpos como los sujetos<sup>51</sup>. Esto demuestra cómo las prácticas médicas están profundamente enraizadas en los sistemas conceptuales locales: la medicina occidental contemporánea, en base a su universo ontológico, diferencia las enfermedades del alma de las del cuerpo, y las humanas de las animales. Un interesante trabajo de Bird-David (2004) da prueba de ello: para los Nayaka, en origen una comunidad de cazadores-recolectores de la India, la enfermedad o *batha* se traduce literalmente como '*muchos inseparables*' y no tiene que ver con una dolencia que llegue del exterior, sino con un sentimiento común y colectivo derivado de alguna injuria dirigida a los *dodavaru* (ancestros, espíritus, deidades e incluso forasteros). La identidad fuertemente relacional que

51 Esto ha de relacionarse con conceptos como 'humano' y 'persona' en la Amazonía. Explica Viveiros de Castro (2010: 37-8) cómo, paradójicamente, el amerindio extiende el carácter de humanidad a todos los fenómenos de la naturaleza: '[que] *vean humanos bajo las formas más improbables, o más bien, que afirmen que hasta los seres más improbables son capaces de verse como humanos*', y en cambio '[nieguen] *la humanidad a sus congéneres, a veces incluso (o sobre todo) a sus vecinos más cercanos*'. Esto le hace pensar en que: '*el concepto de 'persona' –centro de intencionalidad constituido por una diferencia de potencial interno– es anterior y lógicamente superior al concepto de 'humano'*' (cfr. también Hallowell 1964: 51 y de Souza 2001: 71). En definitiva, la humanidad no es una sustancia sino una relación, un pronombre, que marca la posición 'subjética' del enunciante. Wari', por supuesto, significa 'persona humana' y todos aquellos que no lo sean se consideran extranjeros o enemigos, y por tanto, pueden ser asesinados sin sanción social ni moral (cfr. Conklin y Morgan 1996).

caracteriza a los Nayaka hace que, ante la enfermedad, la atención no se dirija al cuerpo sino a la *relación* que se mantiene con los demás sujetos. Según Bird-David (*ibídem*: 337), la lógica del *batha*:

*‘...not only shifts attention away from the self to inter-selves, from corporeality to intercorporeality; it also heightens our awareness of the encompassing whole in which everything plays its part. In that sense, it expresses a kind of intercorporeality that is almost tantamount to transcorporeality.’*

El trabajo, además, incluye citas muy interesantes que contrastan esta visión con la de Occidente:

*‘In the images surrounding tuberculosis in nineteenth century and early twentieth century Europe, there can be glimpsed the emergence of the modern idea of individuality. The illness individualized the person, setting her in relief against the environment. Exile and isolation in sanatoriums became conventional forms for treatment of the disease (...) People were encouraged to believe that they got sick because of self-destruction and could be cured by self-management. The disease was (...) an expression of her ‘inner self’ (Sontag 1978 cit. por Bird-David 2004: 331)*

En el apartado anterior se hizo hincapié en la relación metonímica entre persona y cuerpo como hipotética causa –y consecuencia– de la inexistencia de un concepto unificado y bien delimitado de lo que es un cuerpo en sociedades orales de escasa complejidad social y tecnológica. La corporalidad, en este caso, trasciende al organismo físico que nosotros llamamos ‘cuerpo’ y comprende, además, el conjunto de dimensiones que componen la persona en toda su extensión. No es posible separar una idea de la persona de los actos, movimientos e influjos que dan cuenta de ella. Además, cuando no existe la capacidad de entender y controlar la mecánica que rige los fenómenos del mundo, tiende a atribuírseles características y comportamiento humanos como principal referente de medida y ritmo (Elias 2002 [1983]: 133). En concreto, es el *cuerpo* –como contraparte metonímica de la persona– el vector que se traslada de una punta a otra del universo real (sobre percepción espacial, cfr. Tuan 1977 cit. por Hernando 2002: 83) de un modo que no es, en ningún caso, comparativo o metafórico –‘esto *parece* humano’ o ‘*tiene la forma* de un cuerpo’– sino directo, inmediato y continuo (cfr. Jackson 1983b: 132). La traslación de una corporalidad como la descrita hasta ahora, por tanto, no sólo tiene en cuenta la forma y el patrón corporal, sino sobre todo, un movimiento *subjetivizador* o creador de sujetos que tiene su máxima representación en el Mito<sup>52</sup>.

52 El *perspectivismo* vuelve a ser un ejemplo fantástico para entender esto ya que su base filosófica es completamente inversa a la nuestra, aunque igualmente *antropocéntrica*: según Viveiros de Castro (1996: 126 y 2010: 54), para el amerindio todo existente puede ser pensado como ‘pensante’ o ‘agente’ –existe, luego piensa– a través de una perspectiva o punto de vista. En este sentido, se desplaza la máxima saussureana ‘el punto de vista crea el objeto’ por la deleuziana ‘el punto de vista crea el sujeto’.

Un ejemplo de ello es descrito sucintamente por Joseph M. Bastien (1985), quien describe cómo la cosmología de los Qollahuaya, comunidad agricultora y ganadera del centro y oeste de Bolivia, considera que el cuerpo guarda la misma estructura que el *ayllu* o montaña sagrada. Esta montaña posee tres niveles ecológicos que se corresponden con los tres niveles en los que se divide el cuerpo, que se convierte en un sistema hidráulico en el que el aire, la sangre, la grasa y el agua fluyen desde y hacia el corazón (*sonco*) en un movimiento centrípeto y centrífugo.

*'I am the same as the mountain, Pachamama. Pachamama has fluids which flow through her, and I have fluids which flow through me. Pachamama takes care of my body, and I must give food and drink to Pachamama'* (Marcelino Yanahuaya, principal informante) (*ibidem*: 597).

Todas las actividades, incluyendo la enfermedad y la muerte, hacen referencia a la montaña, comparando los procesos que la caracterizan con aquellos que observan en los cuerpos de las personas. Esta relación, según el autor, es *analógica* o metafórica. Es decir, surge de la comparación entre los procesos que los Qollahuaya identifican tanto en la montaña como en su cuerpo. Pero según la hipótesis que alimentan todo este trabajo, la interpretación que realiza Bastien no sería del todo correcta ya que, entre otras cosas, pasa por alto los mecanismos de control y orden sobre la realidad que caracterizarían a una comunidad como la descrita (cfr. ANEXO 1). La imagen que describe el informante no puede entenderse como una trasposición de la morfología y dinámicas de la montaña hacia la persona y el cuerpo humano, sino lo contrario: es el cuerpo humano el que se refleja en la montaña, es la morfología de la montaña la que se explica a través del cuerpo humano. Entender lo que es la montaña es, en este caso, *identificarse* con ella. Las características que rodean a la naturaleza humana son las mismas que se proyectan en la naturaleza no humana.

En este mismo trabajo, el autor hace una analogía entre la imagen de los Qollahuaya y la 'teoría de los humores' de los filósofos jonios del siglo VI a. C. Esta teoría explicaba el funcionamiento de los cuerpos a partir de los cuatro elementos primarios que, según ellos, componían el mundo: el agua, el fuego, la tierra y el aire. Estos elementos se correspondían con las cuatro sustancias que circulaban por el cuerpo; el predominio de una sobre otra definía el estado de salud de la persona así como su carácter. En definitiva, Bastien considera que en los dos casos se toman de la naturaleza y del universo un orden que después proyectan a su cuerpo (*ibidem*: 606-7), es decir, que es posible para ambas sociedades pensar una realidad, un orden o un tipo de funcionamiento que preexiste más allá de su propia especificación sensible. En cierto modo, y bajo un punto de vista analítico, en ambas situaciones hay una comparación de elementos tomados del mundo natural con las características del cuerpo humano, pero la dirección de los factores en uno y otro ejemplo es, en mi opinión, la contraria. En el caso de los griegos, lo que se entiende como orden natural se proyecta en el cuerpo para entender sus procesos;

en cambio, en el caso de los Qollahuaya, es el cuerpo y su funcionamiento lo que se proyecta a la montaña: allí ven sus piernas, sus brazos, sus ojos.

En una sociedad agricultora y ganadera como la que describe Bastien, es posible esperar que habrían alcanzado un nivel de desarrollo tecnológico lo suficientemente amplio como para poder explicar ciertos fenómenos físicos sin recurrir al lenguaje mítico o a casuísticas humanas<sup>53</sup>. Esto significa que se estaría produciendo un fenómeno de *desacralización* en la expresión y explicación de los fenómenos del mundo, libres de connotaciones subjetivas o emocionales. Pero el testimonio del informante (*vid. supra*) no parece refrendar esta afirmación, ni tampoco los datos que incluye el artículo: el ejercicio de *identificación* de los Qollahuaya con la montaña sagrada parece total. De hecho, es interesante comprobar que es la montaña –como suele ser el bosque en otras comunidades– lo que todavía se considera sagrado, y por tanto, ajeno a cualquier explicación racional<sup>54</sup>. Justamente aquel espacio que continúa estando alejado de las actividades diarias de las personas y, por tanto, ajeno a la seguridad que brinda lo conocido, sigue funcionando con las leyes del Mito y considerándose sagrado, esto es, atribuyéndosele dinámicas (corporales) humanas (cfr. Hernando 2002: 91 ss.). Muy distinto sería el panorama que caracterizaría al contexto griego en los siglo VI y V a. C., o al menos a aquellas personas capaces de desarrollar un corpus filosófico, ya que sus saberes sobre el mundo partirían de bases completamente dispares. Las teorías cosmológicas jonias y el *Corpus Hippocraticum*, surgidas en un momento muy temprano en el desarrollo y difusión de la escritura, parecen constatar la aplicación de modelos protocientíficos al comportamiento de los fenómenos humanos y no-humanos. Según Pedro Laín Entralgo (2012 [1972]) podría hablarse de la constitución de la Medicina como un saber ‘técnico’ (*tékhnē iatrikē* o *ars medica*) a estas alturas, lo que implicaría una concepción ‘fisiológica’ de la salud y la enfermedad humanas. En este sentido, la alusión de Bastien no cuenta con que el pensamiento griego en ese contexto desvincule al sujeto de la explicación del objeto, ahondando en un saber pretendidamente científico.

A pesar de ello, no es posible hablar todavía de Ciencia tal y como hoy podría entenderse. De hecho, hasta bien entrada la Modernidad, la Medicina o las ciencias vinculadas al estudio fisiológico y fisionómico del cuerpo todavía arrastraban buena carga de irracionalidad y fantasía. Prueba de ello son, por ejemplo, las primeras cartas

---

53 Según Hernando (1999b y 2002), el desarrollo socio-económico está ligado a una creciente sofisticación tecnológica y a una mayor comprensión de la lógica causal de los fenómenos no humanos. En el caso de sociedades campesinas, este proceso incluiría el control de los ritmos de las cosechas, del sol y la luna, la lectura de los fenómenos atmosféricos, etc.

54 Tómese como ejemplo la referencia al *Tzuultzakú* o ‘dios del Cerro o las Montañas’ en el caso de los Q’eqchi’, agricultores de roza del Departamento de Alta Verapaz en Guatemala (Hernando 2002: 137). A medida que se va intensificando la actividad económica y productiva, y son menos los espacios no cultivados, se separan también el espacio habitado o humano del espacio salvaje o sagrado, paulatinamente identificado éste con el bosque, las montañas y los océanos (*ibidem*: 157-8).



que redactó Colón al llegar a Haití y su extrañeza al encontrar: ‘gente desnuda’<sup>55</sup>. Según las teorías sobre la Edad de Oro y otras teorías fisiognómicas muy en boga en la Europa Medieval y Moderna, Colón asume que esa desnudez es sinónimo de su inocencia y ‘pureza espiritual’, esencial para una fácil conversión al cristianismo. Del mismo modo, Colón seguramente hubiera reconocido que la deformidad del físico expresaba una rectitud moral demasiado incierta: ‘*Nada hay tan verosímil como la conformidad y relación entre el cuerpo y el espíritu*’ (Montaigne 2003 [1912]: 419) (Fig. 10). Ideas que inspirarían también a la Frenología a lo largo del siglo XIX a través de obras como *L’uomo delinquente* (Cesare Lombroso, 1876), pseudociencia que defiende la posibilidad de identificar tendencias criminales a partir de la forma del cráneo y las facciones faciales.



Fig. 10. Grabado de madera que acompañaba la publicación de *La lettera dell' isole che ha trovato nuovamente il Re di Spagna*, en Florencia en el año 1493 (según Mason 2010: 366)

Lo que es cierto, en estos casos, es que existe una idea del cuerpo ciertamente delimitada, propia de un momento de amplia generalización de la cultura escrita –gracias a la imprenta (s. XV)–. La difusión del cristianismo, el fomento de la individualidad –el éxito de la clase burguesa es el mejor ejemplo (cfr. Hernando 2002: 170)–, y la cristalización de los primeros Estados modernos, pone en evidencia un aparato social, económico y político perfecto para observar importantes cambios en el sentido de la corporalidad humana. Prueba de estas transformaciones es la multiplicación de mapas e imágenes que toman el cuerpo humano como eje o modelo para representar a la sociedad o a una comunidad –o *corporación*– como

<sup>55</sup> Esta alusión corresponde al *Diario* del primer viaje, en concreto a una entrada fechada en la madrugada del 12 de octubre de 1492 que describe a los taínos de Guanahani (Colón 1984: 30 cit. por Mason 2010: 364-5).



la Iglesia<sup>56</sup> o el Ejército. En estos casos, no sólo las estructuras de poder y control han de considerarse independientes o desvinculadas de la comunidad en sí (a través de un *organismo*, institución o entidad autónoma), también el cuerpo comienza a pensarse como un agregado autónomo, susceptible de ser abstraído de la persona. El cuerpo está en todas partes, pero más como una representación o un modelo *pensado* que como una dimensión actuada, vivida e intrínsecamente práctica<sup>57</sup>. Un ejemplo muy ilustrativo de esta dislocación perceptiva podría hallarse en la comparación de dos imágenes del cosmos –*corpus animatum*– pertenecientes a dos momentos cronológicos distintos (Fig. 11). La primera de ellas procede del siglo XII y en ella se representa el cosmos como un globo en el que se sitúa un cuerpo humano. Todavía no se trata de tomar el cuerpo como medida de todas las cosas –como haría siglos más tarde Leonardo da Vinci–, sino como referente de orientación. En la imagen, el hombrecillo está orientado boca abajo, lo que permite que haya una correspondencia total y directa entre la figura representada y el lector (rompe con el error del espejo). Doscientos años más tarde, se reproduce la misma imagen pero dada la vuelta: en este caso, la mano izquierda de la figura, que señala a occidente, se corresponde con nuestra mano derecha y nuestro este. Ya no existe una correspondencia tan directa entre la imagen y la persona que la observa, es necesario pensarse a uno mismo en esa posición, en ese espacio que ahora parte de ti, para poder orientarse. La figura se convierte en alguien más allá de nosotros: una representación externa, un dibujo.

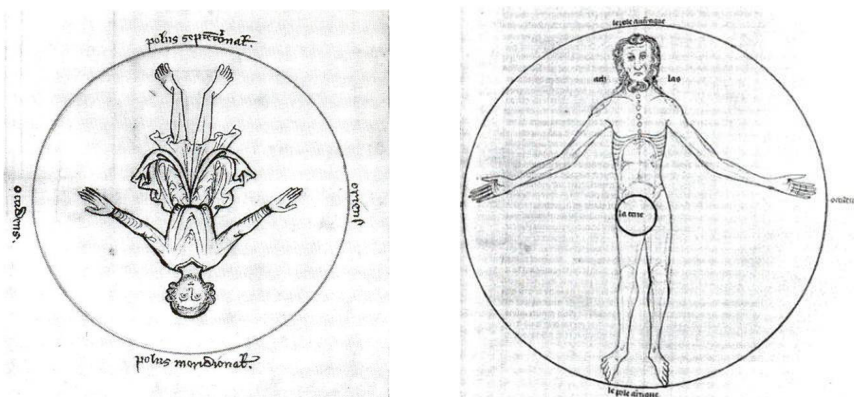


Fig. 11. Imágenes del cosmos –*corpus animatum*– realizadas en el siglo XII y el siglo XIV respectivamente (según Camille 1994: 65)

<sup>56</sup> La Iglesia fue muchas veces representada por un cuerpo en el que Cristo se situaba en la cabeza –hoy el Papa–. El corazón es centro de fuerzas vitales según el Nuevo Testamento y el hígado, que se relacionaba con antiguas prácticas paganas, representa las bajezas y miserias humanas (Loux 1984 y Le Goff 1989).

<sup>57</sup> Esto, por supuesto, no es del todo cierto. El cuerpo, como principal vector de la persona sigue ahí, pero pasa a un segundo plano de atención. La persona instruida en el arte de la escritura y del pensamiento racional, provista de una forma de autoconciencia, encuentra difícil no entenderse a sí misma como un *sujeto pensante* (y a su cuerpo, como un objeto entre otros objetos). La filosofía cartesiana sólo es una respuesta a una necesidad gestada durante varios siglos.

Muchos autores centrados en el estudio de la Historia de las Ideas han enfocado su investigación en el cuerpo porque, en muchas culturas, éste suele situarse oficialmente como eje fundamental sobre el que se ordena el mundo. Este subapartado rinde buena cuenta de ello. Ahora bien, como en el caso de los Qollahuaya (*vid. supra*), es necesario conocer el orden de los factores y las herramientas disponibles para tal consideración: ya que en algunos casos es la propia ignorancia y la falta de control sobre el medio lo que lleva a trasladar la dinámica humana –la única conocida– a cualquier fenómeno no-humano, y en otros, es el conocimiento de la lógica y mecanismos del mundo lo que se introduce en cualquier fenómeno considerado humano. Sólo en este último caso, el cuerpo se entiende como un concepto cerrado, abstracto e ideal, sobre el que poder proyectar unas ideas de orden. El cuerpo se vuelve también una unidad biológica-física, convirtiéndose así en soporte y escenario pasivos. Por otro lado, proyectar en ese cuerpo una imagen de la *sociedad* o del cosmos, exige además una imagen ideal previa de lo que estos conceptos representan, es decir, necesita de una racionalización de esas realidades<sup>58</sup>. Un cuerpo así, acepta que sus distintas partes o acepciones se comparen con las tareas y funciones que los diferentes grupos sociales ejercen en la sociedad. Michael Camille (1994: 70), en su estudio sobre la corporalidad medieval, alude a la idea de Estado ideal desarrollada por John of Salisbury en su libro *Policraticus*, que data del año 1159. Se trata de un libro de consejo para príncipes y gobernantes considerado el primer libro de teoría política de la Edad Media. Su idea se transcribió a imágenes artísticas en el siglo XIV en un manuscrito en el que aparece una figura humana desnuda y coronada (Fig. 12). Unos carteles nos dicen que el rey es la cabeza que está por encima de la gente corriente. Sus ojos son sus mayordomos, su estómago sus consejeros, sus brazos son sus caballeros, sus piernas sus comerciantes y sus pies, los labradores que trabajan la tierra.



Fig. 12. Alegoría del cuerpo político perteneciente al manuscrito de John de Salisbury, *Policraticus* (s. XII) (según Camille 1994: 71)

<sup>58</sup> Lo que supone el inicio de la consideración de la sociedad como una realidad ajena a las personas que la componen, y por tanto, el origen de la difícil reconciliación entre individuo y sociedad (cfr. Elias 2002 [1983] y Wagner 1991).

---

### ANEXO 3. La difícil dialéctica entre el cuerpo y el alma

En el cuarto capítulo se dieron algunas pinceladas sobre la evolución del papel del alma en la consideración de la persona y la corporalidad en la Grecia arcaica y clásica. Volvamos brevemente a tratar este punto abriendo algo más el horizonte de perspectiva para seguir indagando en la definición de lo que es un cuerpo.

El alma, en el contexto de la Grecia homérica, no era importante en la determinación vital de la persona, ni siquiera ocupaba un lugar destacado en las preocupaciones diarias de los griegos. Se la representaba como un fantasma antropomorfo, una imagen *metonímica* o extensión de la persona, que desaparecía en el Hades una vez agotado el soplo vital (Onians 1951: 94-5). Esta imagen del alma como un fantasma con vida y disposiciones propias coincide, en mi opinión, con sociedades que comparten una idea del cuerpo que va más allá de la apariencia física y que actualiza la totalidad de la persona. En estos casos, no existe un correlato espiritual que llene de significado un cuerpo orgánico, ya que es la representación práctica y dinámica de la corporalidad de la persona la que imposibilita distinguir una dimensión netamente material e inmóvil de otra espiritual. El alma o el espíritu, identificado en muchos casos con el *ancestro* o el fantasma de la persona muerta, gana a nuestros ojos independencia, y adquiere casi todas las características de una persona viva. Del mismo modo, en muy pocas ocasiones es posible hallar una sola alma, sino múltiples, asociadas a distintas dimensiones de la persona. También es frecuente la explicación del alma como una *cualidad* que no es únicamente propia de los seres humanos. En su versión múltiple, puede existir un alma distinta para cada parte del cuerpo, lo que reitera la idea de una corporalidad compuesta, holística o difícilmente delimitada.

Entre los Achuar de la Amazonía<sup>59</sup>, el término *wakan* se identifica con la imagen de la persona, su reflejo, su sombra o la idea que se tenga de la misma en la mente o en un sueño. Se trata de un término complejo ya que cada órgano del cuerpo tiene también su propio *wakan* y además, no es un atributo exclusivamente humano (Taylor 1993: 660). Por otro lado, existe otro término importante en la composición de la persona, *arutam*, que se traduce como ‘espectro de alma antigua’ o ‘abuelo’ y al que se llega normalmente de manera inducida. La adquisición de esta visión o su audición es muy importante para los hombres, que incrementan su fuerza, su valor y sus ganas de matar cada vez (*ibidem*: 660-9 y 673). Por otro lado, según Teixeira-Pinto (1997: 153) los Arara<sup>60</sup> utilizan el término *editen* como una categoría genérica para nombrar aquello que de ‘espiritual’ tienen las transformaciones

---

59 Los Jívaros Achuar son cazadores-recolectores y agricultores de roza que ocupan la zona del Alto Amazonas (este de Ecuador y Perú). Se agrupan en torno a una o dos personas que actúan en determinados momentos como líderes y reciben apelativos como: ‘el fuerte’, ‘el viejo’ o ‘el grande’.

60 Los Arara son también cazadores-recolectores de la zona del Alto Xingú (Brasil); sociedad igualitaria perteneciente a los grupos de lengua Caribe.

corporales. Es una expresión bastante difusa utilizada para designar a entidades suprasensibles del mundo y englobaría todas las *transformaciones de los cuerpos* y las potencias metafísicas que controlan los animales. El autor asume, por tanto, que hay un sentido amplio y a la vez restringido de la categoría *editen*: uno como 'imagen', 'doble' o 'alma' de la persona y otro, como 'espectro' o 'espíritu' en sentido genérico.

La literatura antropológica ha identificado en la tan prolífica variedad de acepciones en este tipo de sociedades, la posibilidad de garantizar una dualidad entre el terreno de lo espiritual y el de lo material. Philippe Descola (2005: 86) parece ratificar este binomio, aunque establece prudentemente algunas consideraciones que impiden identificar directamente esta separación en la persona con el modelo de Occidente. Ya que mientras Descola habla de *interioridad*, atribuida a la esencia, el espíritu y el afecto, y de *materialidad*, en tanto que forma y sustancia, no cree posible establecer una correlación directa de esas acepciones con la dualidad mente:cuerpo de Occidente. El problema no es tanto la dualidad en sí sino la *forma* en la que se concreta, en cuyo caso, no es posible ni conveniente trasladar un binomio creado a la sombra de tradiciones como el racionalismo, el cristianismo y judaísmo, o el empirismo, a sociedades completamente ajenas a ellas. Tal y como se desarrolló en el capítulo anterior, hay razones para pensar que la escritura es un factor crucial para comprender los procesos de individualización que, paralelamente, se vieron concretados en la creación de un concepto de cuerpo como soporte de la persona. En este caso, y volviendo a reiterar lo dicho en el texto general, *el cuerpo queda reducido a un elemento visible y cerrado en sí mismo, mientras que la persona, paulatinamente más identificada con su pensamiento y subjetividad, despierta una conciencia cada vez más alejada de su componente material*.

En Grecia, *soma* (cadáver) fue el término utilizado para referirse a 'cuerpo' como contraparte a un componente espiritual (Snell 1965: 22). En Melanesia, Leenhardt (1997 [1947]: 162) relata cómo la necesidad de un contorno nuevo para el espíritu –ligado según el autor a procesos de individuación de la persona– lleva también a adoptar un término antiguo: *karo*. Este término, de un modo similar a lo que sucedía en la lengua castellana de los siglos XV y XVI (cfr. Surrallés 2010: 58-9), se utiliza para designar el elemento sustentador que da realidad a distintos seres y cosas, sin que tenga que identificarse expresamente con el cuerpo humano: 'cuerpo del agua' (río), 'cuerpo de la noche' o 'esqueleto del cielo' (la vía láctea), 'cuerpo del agujero' (el vacío o el abismo) y 'cuerpo del viviente' (*karo kamo* o sostén de 'el que vive'), son algunos ejemplos (Leenhardt 1997 [1947]: 44-5).

La sensación que produce la lectura de trabajos antropológicos dedicados a la consideración de la persona en sociedades orales y en sociedades con un aparato socio-económico escasamente desarrollado, es la de contemplar una dedicación social y mítica al mundo de los *espíritus* de gran complejidad. En concreto, un interés especialmente dirigido a las características, funciones y destinos ligados de las almas

humanas. Esta atención no debe identificarse en nuestros términos con una mayor importancia del componente espiritual –la mente, el alma– en la naturaleza del ser humano, sino con una rica cosmología que insiste en la convivencia real entre seres humanos, no-humanos y espíritus. El alma, como ya se ha mencionado, no es la contraparte anímica de un cuerpo, sino una parte fundamental del mismo. El cuerpo, recordemos, no sólo se limita a un soporte –como parecía suceder en Grecia y Melanesia a raíz de la adopción de la escritura como medio de representación y comunicación– sino a todo un conjunto de dimensiones, cualidades y afectos que abarcan el universo de la persona viva. Es justamente durante el sueño o tras la muerte cuando el alma toma una forma concreta y pueden distinguirse sus características propias, lo que puede ser fruto de la tendencia *subjetivizadora* a la que se hizo referencia anteriormente: el alma adquiere características humanas. Según Carneiro da Cunha (1978: 10-2) los Krahó, grupo de Gê de Brasil central, llaman *karō* al principio vital que reside en el cuerpo y se ausenta de él cuando la persona duerme o enferma. Sobrevive a la persona cuando ésta muere, adoptando la forma de su cuerpo físico o cualquier otra morfología, dada su tendencia a la metamorfosis. El mismo término hace alusión a la imagen reflejada de un cuerpo, una fotografía o una sombra, y no tiene por qué ser un atributo específicamente humano, sino que extiende su *humanidad* tanto a cosas como a animales. De hecho, al morir la persona, el *karō* se lleva consigo los *mekarō* (plu.) de sus objetos personales, que quedan desprovistos de su vigor vital (Chiara 1990: 99-100 cit. por de Souza 2001: 91, nota 10).

Una imagen muy frecuente es la del miedo que suscita el espíritu del difunto cuando éste muere, es decir, cuando se considera que posee *poder* real sobre los vivos. Abandonado el cuerpo y la persona, el alma se convierte en un ente perdido y seguramente ‘enfadado’ por la expulsión a la que ha sido sometido. Estas creencias desembocan en algunos casos en la ocultación, la huida y en tabúes de no contacto con el cadáver, so peligro de que el espíritu quiera llevarse a alguien más con él (cfr. Reichel-Dolmatoff 1968: 90). En otros, se llevan a cabo una serie de rituales que tratan de ahuyentar al espíritu, calmarlo o bien, enseñarle el camino que habrá de seguir para reunirse con los ancestros o descansar para siempre en el bosque o la montaña. Los Kaxinawá del Amazonas, por ejemplo, distinguen entre un alma corporal y un alma verdadera: la primera de ellas es forzada a abandonar el cuerpo tras la muerte; sólo cuando la verdadera alma ‘sube al cielo’ (gracias a cánticos y rezos), el alma corporal huye al nacimiento de los ríos y los bosques de donde procede (McCallum 1996: 54-7).

En Melanesia, y también en la Amazonía, esta difícil relación está firmemente conectada con la idea de íntima relacionalidad y conexión de sustancia que caracteriza las relaciones entre la realidad humana y no humana. En comunidades en las que la identidad se construye socialmente y además, *sustancialmente*, los ancestros o los muertos siguen influyendo en la vida de los vivos:



*'At death, this relational process continues; the soul of the deceased may become an ancestral spirit. As such it can continue to exert social impact, for instance, by sending sickness or misfortune upon the living to punish their social or spiritual infractions.'* (Knauf 1989: 203)

Esto desemboca en complejas creencias escatológicas y prácticas funerarias que no dan cabida en este breve anexo pero que se tratarán más adelante. El alma en vida, por tanto, participa del cuerpo como una sola cosa. Es en la muerte –cuando el cuerpo se torna cadáver– que ésta adquiere límites propios y características de sujeto.

#### ANEXO 4. El cuerpo y los objetos

Es un fenómeno llamativo comprobar cómo existe una tendencia muy generalizada en utilizar los mismos términos para nombrar las partes de un cuerpo con las partes de ciertos objetos. En el capítulo anterior se hizo una referencia a pie de página a cierta alusión de John Boardman (1974: 273-4 cit. por Rodríguez Mayorgas 2010: 89) sobre la cerámica en la Grecia arcaica y la alusión a sus partes como 'cuello', 'boca', 'labio', 'panza', 'barriga', 'pie' u 'hombro'. Según el autor, las causas habría que encontrarlas en la tradición *animista*.



Fig. 13. Copa tipo "A" de Exequias (número 59 del catálogo de Arias y Hirmer 1962)

En estrecha relación y también en Grecia, es frecuente encontrar a lo largo del siglo VI a. C. copas con grandes ojos, interpretados como símbolos *apotropaicos* de efecto mágico o protector para evitar que el mal penetrase en el vino y en la persona que lo bebía (Fig. 13). Es interesante, en este punto, reflexionar sobre la frecuencia con la que, nuevamente, son partes del cuerpo (ojos, rostro y manos fundamentalmente) las principales formas que se repiten en el diseño de objetos, amuletos o talismanes con la finalidad de alejar el ‘mal de ojo’ o los malos espíritus. Objetos que también van acompañados de determinados gestos corporales y fórmulas verbales (hacer la ‘higa’, cruzar los dedos, tocar madera, etc.). En todos estos casos, el universo de lo mágico escapa de cualquier operación lógica o racional y proyecta su efecto inmediato en la persona, es decir, en su cuerpo. La relación entre el amuleto y la persona, así como entre el exvoto, la ofrenda y el efecto o sanación que se pretendía conseguir, podría considerarse directa o metonímica, en tanto que no podría hablarse de causa y efecto en términos sucesivos sino *simultáneos*. Esto tiene relación con lo que se ha denominado ‘magia simpática’, ‘homeopática’ o ‘contagiosa’, en la que el objeto tiene efecto o poder sobre la persona que lo ha fabricado o ha estado en contacto con él (Frazer 1982 [1915] cit. por Santos-Granero 2009b: 15). En todo caso, tiene que ver con cierto componente corporal que actúa como el nexo que materializa la intermediación y efecto del objeto, como el caso de las ofrendas andinas a la Pachamama: ‘Food offerings can be sent through the body of a participant who consumes food and drink for the stated recipient (e.g. a living person or ancestor)’ (Sillar 2009: 370). De nuevo, es necesario desechar una idea de cuerpo perfectamente unificada, y extender sus efectos más allá de sus límites corporales (cfr. Lévy-Bruhl 1986 [1927]: 95 y 128). En este sentido, también es de sobra conocido el caso de las huellas y la posibilidad de infligir daños en la persona a través de la manipulación directa de las mismas. Esta cita refiere a los Yanomami de las montañas de Parima (Venezuela):

*‘The fresh footprints (mayo) of people can be taken by a malicious shaman, who collects the earth of the mayo left on the ground. The shaman will call his hekura, and make a snake bite into the collected earth. Wherever the person who owned the track would be, a snake also bites into him or her.’* (Gonçalves Martín comunicación personal)

Ahora bien, recordemos que conforme se va teniendo un mayor control sobre la realidad (Elias 2002 [1983]) y la escritura va intensificando el uso de la metáfora (Olson 1998), la distancia entre las cosas mismas y su representación mental se va haciendo más amplia. En este sentido, la utilización de términos corporales para aludir a otro tipo de realidades ajenas a su marco formal, deriva hacia un mecanismo mental más indirecto o menos imbricado en la experiencia directa y sensible. El horizonte de pensamiento moderno sí establece una separación entre el objeto y la idea del objeto, lo que le permite construir fácilmente metáforas para representar su mundo: ‘cabeza’, por ejemplo, se utiliza para referir a cualquier extremo abultado o redondeado de una cosa, ya sea un alfiler o la cumbre de una montaña. Pero



también aparece en expresiones como ‘cabeza de ganado’, en la que la parte hace alusión al todo, es decir, la cabeza sustituye a la res. ‘Boca’, del mismo modo, refiere a cualquier abertura que comunica algo exterior con un interior, como la boca de un puerto o la desembocadura de un río. Pero también es fácil utilizar ‘boca’ en referencia a una persona que hay que mantener –‘cuatro bocas que alimentar’– donde de nuevo, existe una relación de *identidad* entre la cosa y una parte de la misma. En lengua castellana es muy frecuente encontrar toda una topografía corporal (*bodyscape*) asociada tanto a objetos como al paisaje (cabezo rocoso, pie de montaña, brazo de mar, pie de lámpara, ojo del huracán, pata de la mesa, boca de metro, etc.). Pero antes de hacer una lectura demasiado precipitada del significado de estas acepciones sería necesaria una investigación precisa del origen etimológico de las mismas: saber si en origen, y sobre todo antes de su transcripción o uso en un contexto letrado, este tipo de expresiones eran ya comunes, como es el caso de la cerámica griega arcaica.

En contextos orales, en los que suele faltar una explicación científica de los fenómenos físicos, ésta queda suplida por la utilización de parámetros somáticos, esto es, subjetivos (cfr. Elias 2002 [1983]: 103-4). Esto hace que la relación entre las realidades participantes sea mucho más directa, es decir, que no exista un paso previo que requiera de la abstracción o figuración ideal de ninguna de las partes. De ahí que no pueda hablarse de metáforas sino de metonimias, en las que existe una identificación completa –ontológica– que no permite establecer una distinción clara entre los objetos o realidades que entren en juego. Aunque ambos tipos de representación están presentes en todo tipo de sociedades, no debemos caer en el error de identificar con metáforas lo que en otros horizontes subjetivos se trata de metonimias (cfr. ANEXO 1).

El caso de la cerámica no deja de ser una cuestión interesante en tanto en cuanto su elaboración no necesita de una explicación racional, pero exige el conocimiento de ciertas destrezas prácticas. En este sentido, el objeto cerámico es un producto humano del que se sabe el origen y la cadena técnica-operativa que le hace ser tal y como es. También se suponen su función y los procesos que suceden dentro de ellos, como el caso de la fermentación<sup>61</sup> en tinajas o el enfriamiento del agua en botijos. La comparación formal de estos objetos con el cuerpo humano, desde este punto de vista, no debería ser metonímica sino metafórica, esto es, de *semejanza*. De hecho, así suele hacerse en Arqueología. Un ejemplo interesante es la hipótesis que lanza Joanna Brück (2001b) sobre un estudio detallado de ciertas prácticas y usos de objetos durante el Bronce Medio y Final en Inglaterra (1500-700 a. C.). Según la autora, al igual que los cuerpos de las personas difuntas, ciertos objetos (cerámica y molinos) son también ‘descarnados’, fragmentados y expuestos al fuego como si participaran

61 Aún así, cuidado: el proceso de fermentación no deja de ser una reacción química cuyo mecanismo, en estos contextos, es explicable hasta cierto punto. No sorprende, por tanto, encontrar ejemplos de *subjetivización* en referencia a la producción de bebidas alcohólicas: así, por ejemplo, en la costa norte de Perú sigue considerándose que la chicha es una sustancia ‘animada’ que ha de ‘escucharse’ para seguir convenientemente los tiempos de la fermentación (Hayashida comunicación personal).

en un mismo rito de transformación vital. Los procesos tecnológicos que siguen la producción metalúrgica o cerámica podrían muy bien simbolizar ciclos de muerte y regeneración ligados al fuego, como pasos de un estado identitario a otro en la vida de las personas. En todos los casos se hace expresa referencia a la *similitud* –que no identidad compartida– en los procesos por los que pasan objetos y personas a lo largo de su ciclo vital (cfr. también Brück 2006; Budden y Sofaer 2009).

Katharina Rebay-Salisbury (2010: 68) alude a las urnas cinerarias con forma antropomorfa tan usuales en el Bronce y Hierro europeos. Ejemplos muy frecuentes en Polonia, Alemania o Austria parecen proveer ‘*a new form of corporeality for the cremated body, while simultaneously providing a stage for metaphorical connections. The bones, having been exposed through cremation are set back into their ‘proper’ place, into the body of the vessel.*’ Más adelante describe el caso de unas urnas características del norte de Polonia entre los siglos VII y II a. C.:

*‘The ordinary shape of the vessels is only slightly altered to match bodily proportions. The nose and eyes make a face identifiable; the mouth is not usually represented. Some vessels are adorned almost like a body with real bronze earrings or necklaces, but also with incised decorations that may hint at gender or social status (...) they actually resemble individuals and embody them through giving them a new skin in clay.’* (ibídem)

Lo mismo podría decirse de aquellas cerámicas decoradas con los mismos motivos que los adornos corporales, coincidiendo en algunos casos las partes del vaso (cuello, panza) con las zonas que lucen cada tipo de ornamento (Fig. 14); sobre lo que Andrew Jones (2007: 146) opina:

*‘I do not believe we need to conceive of pots and axes as bodies; rather we need to think of them as ‘of the body’ (...) I prefer to think of decoration in each of these contexts as means of material ‘citation’ in which traces on each artifact establish relations of similitude within a wider matrix of similarities and differences.’*

En todos estos casos, la interpretación de los investigadores en cuanto a la semejanza entre cuerpos y objetos es referida a aspectos funcionales y en cierto modo, indicadores de identidad social. En este sentido, y como dice Jones, la relación entre el objeto y el cuerpo es estrecha en tanto que ambos expresan y forman parte de una misma red de significados o códigos de expresión. El objeto no es un cuerpo, sino es *del* cuerpo: diferenciando lo que es una y otra entidad para posteriormente, establecer un tipo de relación *unidireccional*<sup>62</sup> o metafórica.

62 Me refiero a relación *unidireccional* por dos motivos: en primer lugar (1) porque a la hora de crear cualquier tipo de representación metafórica es necesario que las imágenes en juego se consideren dos entidades independientes entre sí –para ser, a continuación, consideradas semejantes o análogas–. Y en segundo lugar, y en este caso es muy evidente, (2) porque la relación que se establece parte de una



Fig. 14. Composición en la que se compara la posición que ocupa la decoración de un vaso campaniforme y un hacha plana de bronce con un collar de placas de azabache y una lúnula de oro respectivamente (según Jones 2007: 147)

Ahora bien, también existen casos, la mayoría completados por estudios etnográficos o etnoarqueológicos, que ponen en duda la separación ontológica entre sujetos y objetos en determinados contextos<sup>63</sup>. Inclusive si esos objetos han sido fabricados o modelados, esto es, creados por la persona. En estos casos, reiterando una idea de vital importancia para este trabajo, persona (sujeto) y cuerpo (objeto) no se consideran entidades separadas sino ontológicamente iguales, hasta el punto de hacer imposible la distinción entre una y otro. La realidad, por tanto, no funcionará a partir de la dialéctica entre sujetos y objetos –producto de un ejercicio de racionalización abstracta– sino que supondrá todo un universo de sujetos o entidades *subjetivizadas* bajo un mismo horizonte ontológico basado en la experimentación práctica (cfr. ANEXO 5).

de las entidades y se refiere a la otra sin que exista un movimiento de vuelta: es el adorno el que ha de pensarse como 'del cuerpo' y no viceversa. Los principios que maneja, por ejemplo, la Arqueología Simétrica, tratan de establecer una correlación *bidireccional* y constante entre personas y objetos aludiendo a la materialidad en la que funcionan y sobre la que erigen su 'identidad simétrica'. En este caso, ninguno se impone sobre el otro ya que ambos funcionan a un mismo nivel. Más adelante se hará alusión a la *multidireccionalidad* de un mecanismo de representación cien por cien metonímico.

63 Recordemos que este trabajo, al igual que todos los citados en el mismo, están basados directa o indirectamente en sociedades orales. En este sentido, es necesario tener siempre presente las herramientas cognitivas y reacciones prácticas y materiales que ello conlleva. Las dos ideas más importantes a tener en cuenta son, como se ha desarrollado en el tercer capítulo, (1) la débil o inexistente distancia entre objeto y sujeto y, consecuentemente, la tendencia a establecer una relación *multidireccional* o continua entre sujetos o a construir una realidad completamente *subjetivizada*. Y por otro lado, en íntima relación con la idea anterior, (2) la creación de un vínculo con la realidad que no pasa estrictamente por la racionalización de la misma, sino por la acción práctica y sensible que le da forma. La realidad no se piensa, se actúa. Lo que a su vez, resalta el valor ontológico –no simplemente epistemológico o físico– de la corporalidad.

Joanna Miller (2009), por ejemplo, habla así de los objetos de adorno de los grupos Mamaindê (Mato Grosso y Rondônia, Brasil), considerados como una extensión del espíritu (*yauptidu*) y de la persona. Los objetos simbolizan el destino de la persona, y sus características (visibilidad, carácter, significado...) no parten del propio objeto sino de la persona que los porta. Tras los rituales de iniciación femeninos, las mujeres adornan abundantemente sus cuerpos; tanto es así que se les llegan a llamar ‘cosas’ y se las equipara a los collares y cintas que portan, hasta el punto de considerarlas también productos de la acción humana. Estas alusiones no deben entenderse como si las mujeres fueran consideradas objetos sino –volviendo a lo referido anteriormente– como si personas y adornos fueran igualmente sujetos (*ibídem*: 64-5)<sup>64</sup>.

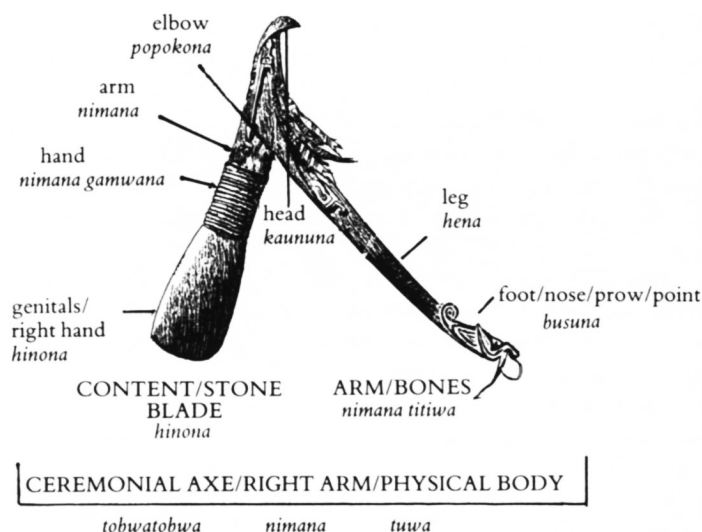


Fig. 15. Tobwatobwa o hacha ceremonial que se identifica de manera directa con la persona a través de su propia existencia física. Cada parte del objeto recibe el nombre de una parte del cuerpo humano (cfr. Battaglia 1983: 294)

Stephen Hugh-Jones (2009: 48-9) va un poco más allá: dentro de su estudio sobre el carácter de los objetos en sociedades amazónicas, este autor afirma que no sólo el uso de adornos sino también, el hecho de fabricarlos, son formas de *socializar* el cuerpo. Durante los rituales iniciáticos, los jóvenes de ambos sexos son recluidos y obligados a aprender a hacer cerámica y cestos. Según Hugh-Jones, del mismo modo que se aprende a hacer objetos bellos también el cuerpo, sometido a los ayunos y restricciones rituales, se convierte en un objeto de belleza. ‘Belleza’, por supuesto,

64 Un complejo trabajo de Debbora Battaglia (1983) sobre los rituales funerarios en el archipiélago de Sabarl (Melanesia) puede ser también ilustrativo de esta idea. En ellos, ciertas hachas (*tobwatobwa*) se utilizan como efigie del cuerpo del difunto durante el funeral: adornadas y dispuestas como verdadera extensión del difunto (Fig. 15): ‘...the object is identified with persons through the very essence of their physical existence (...) However, the hafted axe as a whole is not perceived as a static triangular shape but as an image of action and directed movement’ (*ibídem*: 295-6).

entendida como cualidad cultural y firmemente arraigada en el imaginario social. Este paralelismo entre lo que en nuestros términos entenderíamos como la creación del sujeto y la creación del objeto, se ve asimismo reflejada en el uso recurrente de los mismos diseños en los cestos, la piel de los bailarines y las banquetas en las que estos se sientan<sup>65</sup>: *‘Making things is thus self-making and the mastery of technique is a mastery of the self’* (ibídem).

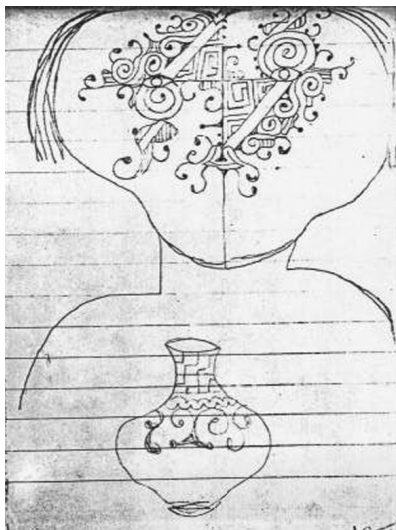


Fig. 16. Imagen de un dibujo de la colección de Claude Lévi-Strauss realizado por una mujer Caduveo en 1935 (Lévi-Strauss 1995 [1961]: 283)

Un estudio reciente, basado en el estudio etnoarqueológico de las prácticas de fabricación, uso y descarte de fechas entre los Awá (Brasil), describe la gran cantidad de decisiones técnicas, gestos y coordinación sensomotora que supone la fabricación de uno sólo de estos objetos, y lo pone en relación con la construcción de la identidad masculina de los cazadores Awá: *‘They are not a displacement of the self, but an intimate part of the self. The relationship is ontological, not analogical.’* (González Ruibal et al. 2011: 12). Esta relación comienza con la fabricación de la pieza y continúa con el contacto corporal que se mantiene a lo largo de toda la ‘vida’ del objeto, siempre en manos de la persona que la creó o próxima a ella (Dobres 2000: 74-6 y 128 cit. por González Ruibal et al. 2011: 13). Este trabajo además, ofrece una clave importante, y es qué tipo de condiciones habrían de darse –en

<sup>65</sup> Sobre la decoración de los objetos, la obra *Antropología Estructural* recoge un artículo de Lévi-Strauss (1995 [1961]) publicado por primera vez en los años 40 en el que repasa y compara las características gráficas y plásticas del arte de la costa noroeste del continente americano, del arte guaicurú de Siberia, del maorí de Nueva Zelanda y del chino arcaico. El autor se pregunta sobre la correspondencia entre el elemento plástico (cuerpo, rostro, vasija, etc.) y el elemento gráfico (decoración): *‘El decorado está hecho para el rostro, pero en otro sentido el rostro está predestinado a ser decorado, porque sólo por el decorado y mediante él el rostro recibe su dignidad social y su significación mística. El decorado se concibe para el rostro, pero el rostro mismo no existe sino por el decorado.’* (ibídem: 287) (Fig. 16).

sociedades iletradas en las que predomina la identidad relacional– para que un objeto material pudiera considerarse una parte de la ‘tecnología del yo’ (*technology of the self*) (*sensu* Foucault 1990 [1981]). En primer lugar, (1) el objeto es realizado por la persona a la que va a pertenecer; por otro lado (2) tanto su fabricación, uso y mantenimiento necesita de una dedicación intelectual y física aprendida seguramente mediante mimesis y por repetición práctica. (3) La repetición sucesiva de los mismos gestos y movimiento corporales crea una rutina que además, permite mantener una sensación de no-cambio que garantiza la continuidad ontológica del ser. (4) La propiedad personal e inalienable del objeto es reconocida por el resto de la comunidad, lo que prueba que (5) permanezca íntimamente unido a su dueño en cualquier circunstancia. (6) El objeto, además, posee un carácter íntimamente corporal, actuando como una extensión del cuerpo de la persona. (7) Cuando la persona muere, el objeto se destruye o se entierra junto al cuerpo. No se contempla que pueda cambiar de dueño. En este caso, el conocimiento técnico no parece establecer una distancia emocional entre el objeto y la persona que lo fabrica sino, una estrecha relación de identidad.

A medida que la sociedad se complejiza en términos sociales y económicos, van diversificándose las esferas de interacción y se van adoptando tecnologías comunicativas que refuerzan una concepción más abstracta de la realidad, la distancia entre objetos y sujetos comienza a agrandarse, pero sólo para una parte muy minoritaria de la sociedad. La utilización de creencias como las anteriormente descritas por parte de las élites, posiblemente las únicas en parte ‘desensibilizadas’ del ‘poder de los objetos’, pudo ser un buen sistema de control y propaganda social basado en el poder que otorga el uso exclusivo de ciertos conocimientos. Este ejemplo es tomado de los Mayas:

*‘Because the carved image of a person head of face on standing stones or stelae was perceived to be a literal embodiment of the essence of that person (their Bah), the provision of carved and inscribed stelae was also a device for physically presenting absent elites. Through representation, Classic Maya rulers were able to perform the extraordinary trick of being in two places at once, thereby transcending space and time.’* (Houston y Stuart 1998: 90 cit. por Jones 2007: 48)

El desarrollo de la escritura y un mayor control físico de la realidad ayudaron a conformar un horizonte de pensamiento basado, fundamentalmente, en la separación entre un mundo real y un mundo de representaciones (ideas, conceptos, abstracciones). Este mecanismo necesita de la creación de un sujeto, encargado de distinguir o separar entre lo real y lo imaginario, y un objeto, susceptible de ser conocido, analizado y abstraído. De aquí nace la separación intelectual, no sólo entre objeto y sujeto, sino entre lo animado y lo inanimado, lo humano y lo no humano, lo cultural y lo natural.

---



### 3. EL CUERPO MÁS ALLÁ DEL LENGUAJE: EL CUERPO EN ACCIÓN

Encontrar una definición para ‘cuerpo’ es tarea difícil si tratamos de ser exhaustivos, es decir, si tenemos en cuenta todos los puntos de vista posibles. Es, por tanto, una realidad admitir que la corporalidad humana, más allá del componente físico que la formaliza, es un *maremagnum* de acepciones y consideraciones que, por tanto, escapan de su fijación a través del lenguaje o el pensamiento. Del apartado anterior es imprescindible quedarse con la idea de que, trabajando con sociedades orales de escasa complejidad socio-económica, como las prehistóricas, *tanto la idea de cuerpo como la de persona escapan a nuestro horizonte conceptual vigente*. La corporalidad, antes de poder considerarse una representación mental, ha de entenderse como todo un complejo compendio de actitudes, *habitus*, efectos y narrativas vinculadas a una idea de persona que, igualmente, no puede pensarse en sí misma sino a través de su acción *encarnada* (*embodied*). El cuerpo, por tanto, no sólo debe considerarse como sujeto de conocimiento y experiencia, escenario social (cfr. Douglas 1988 [1973] y Meskell 1996) o fuente de subjetividad<sup>66</sup> (*sensu* Csordas 1990 y 1999), sino como una amplia y descentralizada maquinaria de representación y actualización práctica de la persona. Es, por tanto, necesario desechar cualquier acepción que pertenezca a nuestro universo epistemológico u ontológico que no vega acompañada de una justificación clara de su uso. Esta tesis materializa en sí misma la crítica justificada y posterior ilustración de un concepto, ‘cuerpo’, que no puede utilizarse como tal pero que es necesario nombrar.

El origen del interés por la etimología en Occidente parece comenzar a tomar forma en la filosofía aristotélica, que divide el proceso de la percepción en dos fases: la recepción del estímulo por parte de un *órgano sensorial* y, su asimilación e interpretación por la *mente*. Según Onians (1996 [1979]: 139), la conciencia de esta separación llevó a los filósofos a interesarse por la idea de que el lenguaje (sonido articulado) podía ser analizado según su *forma* (el significante o la palabra en sí) y también, según su *significado* (aquello que quería decir). Según el mismo autor, Platón todavía consideraba que las palabras eran representaciones físicas de conceptos y los estoicos, que las cualidades abstractas como las virtudes, tenían existencia real en tanto que gozaban de un cuerpo vivo. Ya se ha hecho referencia a cómo en sociedades orales, representaciones abstractas como la conciencia se sitúan en el exterior de la persona, al igual que los deseos, los afectos y los sentimientos (Snell 2007 [1946]: 104). En un contexto más parecido al que describen los estoicos que al que comienza a entrever Aristóteles, tratar de definir qué es el cuerpo parece una tarea poco lógica y casi imposible. Olvidemos entonces la tradición y dejemos de contemplar como necesario un concepto para deducir su existencia real. Comencemos a considerar la posibilidad de toparnos con ontologías que no contemplen esa división entre idea y objeto, ausente en sociedades que no han desarrollado una cultura escrita, y que por tanto, centran su atención en la inmediatez del acto, la textualidad de la acción

66 Cuerpo como modelador de la mente, como sujeto fenomenológico previo a su traducción semiótica, punto de vista acerca del mundo (cfr. Merleau-Ponty 1975 [1945]).



y la materialidad de una corporalidad que representa en toda su extensión, el ser de la persona (Jackson 1983b: 130).

Este capítulo representa un intento por evitar seguir cegándonos con categorías mentales –a un nivel epistemológico, esto es, durante el movimiento de conocimiento e interpretación de la realidad pasada– y recuperar el plano de práctica, ejecución dinámica y experiencia *encarnada* –a un nivel ontológico– que, se propone, continúa siendo clave en los procesos identitarios actuales y que debe ser base indiscutible sobre la que abordar procesos identitarios prehistóricos.

### 3.1. OTROS CUERPOS, OTROS SUJETOS

La materialidad a la que refiere el término ‘corporalidad’ en este texto va más allá de lo que cada sociedad entiende por ese organismo físico que otorga cierta especificidad a la persona y que, consideramos, identifica al ser humano como animal mamífero<sup>67</sup>. La materialidad corporal que aquí se propone no se crea en contraposición a un mundo inmaterial –como aquella idea contraria al objeto– sino que queda de algún modo abierta a todo aquello que la conforme como *persona*, sin que ésta última quede necesariamente vinculada a un tipo concreto de representación. En este sentido, tanto ‘cuerpo’ como ‘persona’ pueden ser el resultado de un conjunto de relaciones, fuerzas o flujos. Pueden también considerarse realidades abiertas, permeables e inestables. Pueden establecer vínculos existenciales con objetos, formas y accidentes en el paisaje, o cambiar su forma, su perspectiva y sus características.

Estas podrían ser las dos claves fundamentales que habrá que tener en cuenta para abordar otros cuerpos y otros sujetos:

- El *cuerpo* no existe como concepto sino como actualización de la *persona*: trasciende a la persona. El ‘cuerpo-persona’, además, sirve como modelo para explicar la realidad, creando todo un universo de *sujetos* cuyas características formales y mecanismos de funcionamiento guardarán una relación metonímica o de identificación ontológica de base eminentemente corporal.
- El *sujeto*, entendido desde un plano (1) ontológico, como algo objetivable o susceptible de ser pensado más allá de la persona (*dasein* o ser-ahí de Heidegger (cfr. Karlsson 1998: 39 ss.)), o (2) gnoseológico, como sujeto trascendental creador del objeto (Kant 2003 [1781]), es sólo un modo de ser *persona*. Es necesario, por tanto, considerar la posibilidad de tratar con otro tipo de sujetos y subjetividades, lejanos a los límites impuestos por una epistemología racionalista y una ontología naturalista.

---

67 Una imagen que deriva en buena medida del triunfo empirista y materialista sobre, por ejemplo, visiones aristotelianas o escolásticas que entienden el cuerpo como forma o volumen y que pueden resultar algo extrañas para nuestro lenguaje diario (cfr. Surrallés 2010: 82-3).

Quedan redefinidos así tres términos: ‘cuerpo-corporalidad’, ‘sujeto’ y ‘persona’. Definiciones que no deben volverse categóricas sino, todo lo contrario, mantener la inestabilidad y conformación constante que las caracterizan; aunque la propia tarea de escribir un libro o cualquier otro discurso exija nombrarlas, enunciar sus características particulares y formular sus límites. Parece que estamos abocados a destruir y volver a construir universos de formas y fórmulas, ensimismados como vivimos en el mundo del pensamiento. ‘*Formas de locura silenciosa*’, dice Manuel Gutiérrez Estévez (2010: 9) para referirse al intento de pensar otros cuerpos:

*‘... si todo el lenguaje constituye una extensión sistemática del sentido común, ¿cómo escribir con mi lenguaje sobre un sentido que no es el mío?, ¿cómo escribir para que aquel sentido común ajeno que, parcialmente, llegamos a compartir con ellos, pueda, ahora, ser contado sin que parezca un sinsentido?’*

Volvamos una vez más al caso griego: según Vernant (1993), el mundo para una persona que viviera en época de Homero no se consideraba como un ‘algo’ cosificado distinto de la persona en sí. Con un sencillo ejemplo, desarrolla algunos matices de esta afirmación: en la Grecia arcaica, la *visión* era una función privilegiada. Tanto ‘saber’ como ‘vivir’ eran consideradas formas de ‘ver’, lo que hacía de la contemplación y del ser contemplado o conocido por el resto, auténticas condiciones del *ser*. Pero ese ‘ver’ no se consideraba, como hoy, una actividad fisiológica o un mecanismo óptico desarrollado entre una cualidad psíquica y un componente físico (sujeto humano y mundo exterior). Por el contrario, según los griegos, la visión se explicaba por la *reciprocidad* entre el emisor y el receptor, el rayo luminoso y el rayo óptico, estableciendo así una especie de afinidad sin límites o relación *multidireccional* entre la persona y el mundo, que ignora la separación entre instancias físicas, sensoriales o mentales (cfr. Snell 1965: 440)<sup>68</sup>. En lugar de separar la acción intelectual de la práctica física o el estar-en-el-mundo, este ejemplo vuelve a devolvernos una imagen de la identidad de la persona que se crea y se recrea en la experiencia y la relación íntima con la realidad del mundo, derivada de un núcleo primordialmente corporal.

*‘I see myself (in my function or in some of the other projections of myself (...)), therefore I am; and I am there where I see myself; I am a projection of myself which I see.’* (Brunschvig 1983: 375 cit. por Vernant 1991: 238, nota 12)

Según este punto de vista, las personas parecen definirse únicamente a partir de y en íntima conexión con su entorno físico y social, y nunca de manera abstracta o

68 ‘Ojo’ y ‘luz’ eran la misma cosa: se creía que del ojo emanaba luz y que las fuentes de luz eran grandes ojos (Onians 1996 [1979]: 166). De esto se deduce que tampoco se podrían establecer diferencias entre el *acto* de percibir y el *medio* por el que se percibe, así como entre el órgano sensorial y el objeto observado. De ahí que Vernant (1993: 22-5) afirme que el *ser* de los griegos, en este momento, no sea sino un *estar* en el mundo.

aislada (cfr. Descola 1996; Howell 1996: 128 y 131; Van Wolputte 2004: 252; Miller 2009; Brightman et al. 2010: 355-6). Y así parecen confirmarlo los múltiples trabajos antropológicos que versan sobre sociedades de escasa complejidad socioeconómica –cazadoras, recolectoras, horticultoras, pastoriles nómadas, semi-nómadas, etc.)– y, sobre todo, sobre sociedades orales. De ahí derivan las diferentes cosmologías u ontologías –*animismo*, *chamanismo*, *perspectivismo*... – que, paulatinamente, comienzan a repetirse en trabajos de naturaleza arqueológica.

Sin hacer de estas etiquetas nuevas imágenes que exportar al pasado, es necesario reconocer que en muchos casos, y este trabajo pretende serlo, el conocimiento de las dinámicas que caracterizan a tales sistemas clasificatorios pueden ayudar a ilustrar y componer nuevas perspectivas o, mejor aún, perspectivas más comprometidas con el pasado y cuidadosas con el presente. Todas esas imágenes inciden en la necesidad de romper barreras, pero es necesario también poner límites: sobre todo a la hora de distinguir lo que pudo ser la realidad en el pasado, de lo que *interpretamos* que podría haber sido. La inclusión de ejemplos particulares a lo largo de este capítulo no significa tomarlos como modelos en sí, sino saber extraer de ellos su base. Del ejemplo de Vernant, así como de los fragmentos que se seguirán citando, se pretende iluminar una serie de rasgos (límites) sobre los que construir ese *modelo de fondo* al que me refería en la introducción. El modelo de persona que empezamos a intuir, necesita de una relación estrecha y constante con el medio para poder constituirse como tal, hasta el punto de no diferenciar entre procesos puramente cognitivos, identitarios y sensoriales. Reiterando lo apuntado más arriba, *es el cuerpo en toda su extensión el vector de origen, relación y reproducción de la persona*. Ser, por tanto, es *actuar* un modelo de identidad a partir de la prolongación física, práctica y al mismo tiempo, ontológica de la persona. Este ejercicio analítico incluye la consideración de la persona y de su cuerpo como un ‘*moving agent*’ (Farnell 1994) que habla, actúa y camina: una perspectiva mucho más *realista* que una aproximación básicamente *existencialista*. Pero que al mismo tiempo, pretende reubicar el componente existencial en el ejercicio de la acción *encorporada*.

Esta propuesta deriva, tal y como se desarrolló pródigamente en el capítulo precedente, del hecho de que todas las sociedades que consideramos prehistóricas comparten la característica de carecer de escritura como sistema de registro. Este es un punto extremadamente importante para el estudio de los mecanismos de representación y orden de la realidad, así como de la construcción de la identidad de la persona (Hernando 1999b y 2002). La oralidad, bajo la perspectiva que defiende este trabajo, entiende el acto o la actividad concreta como *tecnología expresiva-comunicativa-gnoseológica*, evitando referir directamente al pensamiento o la racionalidad<sup>69</sup>. La psicología de la memorización en un contexto oral requiere que el contenido de aquello que quiere ser memorizado sea un conjunto de acciones y prácticas, lo que presupone la existencia de actores o agentes (Havelock 1982 [1963]: 171 y Connerton 1989). Pero esta propuesta va incluso más allá; un contexto de

<sup>69</sup> Entendiendo que la razón y el pensamiento, en estos casos, no existen más allá de la acción.

completa oralidad implica que el acto y la experiencia se entiendan además como *tecnología ontológica*; que conforme, actualice y represente a través de su extensión corporal, el modo de ser persona:

*‘The subject does not make up a closed interior world he must penetrate in order to find himself –or rather to discover himself. The subject is extroverted. Just as the eye does not see itself, so the individual must look elsewhere to apprehend himself. (...) Existence is prior to the consciousness of existing.’* (Vernant 1991: 328)

Un ejemplo muy completo de esta compleja relación entre cuerpo y persona proviene del trabajo de Pedro Pitarch (2010) sobre los indígenas tzeltales mesoamericanos. Según este autor, este grupo distingue entre dos cuerpos. Por un lado, un cuerpo-carne o *bak’etal*, y por el otro, un cuerpo-presencia o *winkilel*. El cuerpo carnal está compuesto básicamente de carne y de sangre, partes por las que circula la vida y que causan dolor si son lastimadas. Sólo los animales y las personas humanas poseen este cuerpo, no así los espíritus o las plantas. El cuerpo-presencia, identificado como medio fenoménico de relación con otros seres humanos, comprende no sólo lo que nosotros llamamos ‘cuerpo’ sino que incluye además los accesorios, vestimentas y actitudes que le otorgan un sentido de *volumen*. Más allá de esto, la raíz de *winkilel* *vin* (*win*) se traduce literalmente como ‘*aparecer, ser expuesto, ser visto, ser escuchado, ser distinguido, darse a conocer*’ (Laughlin 1975 cit. por Pitarch 2010: 181). En este sentido, también los animales poseen este cuerpo-presencia en tanto que, relacionándose con los de su misma especie, realizan las mismas actividades que las personas humanas en su vida diaria. Poseen estos cuerpos en tanto que son *percibidos* por sus congéneres<sup>70</sup>. De ahí la necesaria uniformización o caracterización entre especies, en tanto que la potencia visual de este cuerpo-presencia, determina las formas de relación social y orden cosmológico: ‘*cada clase de cuerpo-presencia posee una suerte de ecosistema cultural que no interfiere geográficamente con el de otras especies*’ (Pitarch 2010: 185).

La imagen de la persona tzeltal parece, por tanto, dividirse entre un compuesto pasivo y eminentemente físico –que además se entiende como fragmentado–, y un componente activo y dinámico que proyecta a la persona hacia el mundo social de las relaciones personales, de grupo, cosmológicas y ontológicas. Se podría, como de hecho hace el autor, identificar uno con un cuerpo objeto y el otro con un cuerpo sujeto –de la misma forma que Husserl distingue entre *Körper* y *Leib*–, aunque quizá perderíamos matices de especial transcendencia. Partiendo de los datos que nos ofrece Pitarch es interesante entrever algunos rasgos que animan a reafirmar la tesis por la que se defiende que la corporalidad en sociedades orales de escasa complejidad socioeconómica, constituye el principal vehículo de expresión

<sup>70</sup> Según una aclaración del autor, a diferencia del *perspectivismo*, esta trasposición de disposiciones no necesariamente implica que el cuerpo-presencia tenga aspecto humano (Pitarch 2010: 183, nota 8). Si bien, sí funcionan como puntos de vista intraespecíficos y limitadores de la forma de sociabilidad entre especies.

y soporte de la persona. En este sentido, el componente carnal que estos grupos perciben como un soporte no específico de la persona humana, necesita de un constructo ‘adicional’, *proyectado hacia afuera* y caracterizador de la especie y la persona.

*‘En tzeltal, el cuerpo-presencia lava el cuerpo-carne: atinam te abak’etal, “lava tu cuerpo-carne”, se le dice por ejemplo a un niño. (...) el cuerpo-presencia no es aquello que debe ser lavado; todos los indígenas a quienes pregunté veían absurda la idea de lavar el cuerpo-presencia, esto es, la idea de lavarse. No es “lávate tu cuerpo”, sino “lava tu cuerpo-carne”’ (ibídem: 195)*

Este cuerpo-presencia no es sustento (físico-anatómico-pasivo) de humanos y animales, sino el principal catalizador que *identifica* su propia especificidad como especies distintas: ‘... el cuerpo-presencia es el resultado del “aprendizaje” de los hábitos sociales de la especie: ciertas formas de conocimiento, el lenguaje y el habla, la etiqueta social, los movimientos y gestos corporales, la indumentaria, etc.’ (ibídem: 205). No se podría, en este caso, distinguir lo que es corpóreo de lo que es la persona, del mismo modo que no podría separarse ésta de *lo que hace*, de sus hábitos. No existe un interior y un exterior en este cuerpo-presencia, en tanto que es todo proyección, fachada y acción. Si, según el propio Pitarch (ibídem: 203, nota 14), no es posible sustituir este cuerpo por ‘persona’<sup>71</sup> dada su necesaria *fisicalidad*, es quizá porque tampoco el *ser persona* puede, en este contexto, disociarse o abstraerse del componente plástico, fenoménico y efectivo que representa el cuerpo-presencia.

A lo largo del siguiente apartado tratarán de introducirse otros términos, dinámicas y mecanismos que siguen iluminando la propuesta que defiende este trabajo a partir de otros textos etnográficos sobre sociedades orales, independientemente de su nivel de complejidad social, política o tecnológica. De esta manera es posible rastrear las claves más importantes a tener en cuenta para pensar en contextos de oralidad y, sobre todo, para reconocer los rasgos fundamentales que ilustran un modo de ser persona vertido-abierto-comunicado hacia afuera a través del valor ontológico de la corporalidad.

Como se dijo más arriba, partir de un marco teórico-metodológico que acepta la imposición de ciertos límites a la interpretación –como en este caso, la referencia a la oralidad o la relación estructural entre identidad de la persona y grado de complejidad socioeconómica–, y que además, invita a desviar la atención desde un endocéntrico problema epistemológico a un exocéntrico problema ontológico, exige la consideración de los siguientes ejemplos bajo una perspectiva pretendidamente (1) positiva, aunque relativa<sup>72</sup>; (2) objetiva, aunque dedicada íntegramente a los

71 El autor se refiere al sentido occidental, es decir, metafísico del concepto ‘persona’.

72 Para aclarar este detalle me remito a una cita de Philippe Descola (2003: 82) acerca del método comparativo: ‘Nos inclinamos, por tanto, más bien hacia lo que podría llamarse un universalismo relativo, tomando aquí lo de relativo como en un pronombre relativo, es decir, que se refiere a una relación.’

sujetos; (3) estructural, pero vuelta hacia los fenómenos. Sólo de esta manera es posible considerar la posibilidad de que existan otros mundos, otros modelos de persona y de cuerpo, y no únicamente versiones (interpretaciones) de lo que se cree o se piensa que pudo ser.

### 3.2. FABRICACIÓN SOCIAL DEL CUERPO Y LA PERSONA: LA PERSONA ES LO QUE SU CUERPO HACE

Son pocas las ocasiones en las que la literatura antropológica se refiere al cuerpo como *sujeto cognitivo*, no así como *sujeto sensitivo*. Según Surrallés (2005), es necesario recuperar la importancia del afecto y lo sensorial en las Ciencias Humanas, lo que de hecho, ayuda a descender al plano de lo pre-cognitivo y, por tanto, de lo pre-subjetivo y pre-objetivo<sup>73</sup>. En sus palabras:

*‘La sensibilización surge de la nada. Establece un ámbito de significación, sin categorías, sin discontinuidades y muy evidentemente, sin sujeto ni objeto, pues la sensación es constitutiva; un ámbito pre-objetivo (...) nuestro organismo está en el fundamento de las representaciones del mundo y de nuestro “yo” que construimos permanentemente. (...) la pre-subjetividad es el propio cuerpo que siente.’ (ibídem: 8)*

Estas apreciaciones, que el autor refiere a la sociedad actual –y que será interesante recuperar al final de este capítulo–, sirven para ilustrar la visión de la persona y del mundo que el autor rescata de su trabajo con los Candoshi de la Alta Amazonía (cfr. también Surrallés 2003). Para los Candoshi, el ‘corazón’ o *magish* es el órgano de contacto con el mundo, así como el generador de afectos, sentimientos o pasiones internas. Podría decirse que, en esta comunidad, las facultades que consideramos psíquicas así como las físicas, proceden y se explican a través de un mismo punto anatómico. Esto se comprueba en el lenguaje, donde *magish kisa* (‘corazón alegre’) expresa la emoción de sentirse feliz, o *magish pshtokich* (‘corazón que entra’) se refiere a la persona que comprende algo o que aprende.

Lo interesante de este trabajo es, no sólo comprobar que la no distinción entre percepción física y cognitiva desemboca en un complejo mecanismo altamente corporeizado e íntimamente ligado a la persona –lo que piensa no es distinto a lo que hace, y parte de un mismo ‘órgano’ corporal–, sino también confirmar que la noción candoshi de la corporalidad no es únicamente propia de las personas humanas sino de todos los fenómenos del entorno. Este mecanismo *encorporado* no se limita al género humano sino que postula una ‘*continuidad sustancial*’ (*idem* 2005: 12) con el resto de los seres que pueblan el mundo. Además, tal y como sugiere el autor al examinar múltiples esferas distintas en la vida de los Candoshi, podría

<sup>73</sup> Se trata de un enfoque similar al que, como pudo comprobarse en el capítulo dedicado al estado de la cuestión, defienden autores cercanos a la corriente fenomenológica (cfr. Csordas 1990) que consideran la percepción del cuerpo propio anterior a cualquier movimiento reflexivo o creación de un ‘yo’ abstracto.



hablarse de una ‘teoría general de la acción’ (*ibídem*) que homogeniza cualquier práctica diaria ya sea de tipo social, económica o ritual. Son, de hecho, una serie de ejercicios rituales (*magomaama*) los que ofrecen una estructura análoga para el correcto desarrollo de prácticas terapéuticas, cinegéticas e incluso, que definen el carácter y los mecanismos de relación interpersonal entre los miembros de la comunidad. Por ejemplo, el tamaño del ‘corazón’ indica la capacidad para percibir y actuar de una persona, lo que se relaciona directamente con la importancia que ésta tenga dentro del grupo social. La vida de una persona, por tanto, se encuentra altamente determinada por los rituales que ayuden a reforzar su ‘corazón’. Antes de ir a la guerra o después de un parto:

*‘...los hombres y mujeres candoshi emprenden una severa abstinencia alimentaria y sexual combinada con la toma de narcóticos (...) El objetivo es conseguir una visión donde un anciano, estereotipo de un gran guerrero o de una ama de casa ejemplar, aparezca ofreciendo un mensaje de longevidad al visionario.’ (idem 2003: 6-7)*

La forma verbal para referirse a ellos (*magomaama*) podría traducirse como ‘actuar el corazón’ y la secuencia que dibujan se repite de igual manera en cualquier actividad. De esta forma se refuerza la capacidad de acción y percepción del órgano (y de la persona) para poder hacer frente a diferentes episodios vitales: ‘*el ritual hace surgir del sentir las capacidades de actuar*’ (*ibídem*).

La importancia y especial carácter que el cuerpo posee como centro de percepción, sensación y disposición vital de la persona en la Amazonía, ha sido ampliamente defendido y desarrollado en múltiples publicaciones (cfr. Carneiro da Cunha 1978; Viveiros de Castro 1978 y 1979; Seeger et al. 1979; Conklin 1996; Vilaça 2005; Santos-Granero 2009a). Son muchos y muy interesantes los mecanismos analizados que prueban cómo *la vida social se halla íntegramente ordenada a partir del ‘lenguaje’ del cuerpo y del espacio que éste dibuja*: la fabricación social de la persona (Vilaça 2005), las ‘comunidades de sustancia’ (Taylor 1993 y 1996; McCallum 1996), el *perspectivismo* (Viveiros de Castro 1996 y 2004b) o las cosmologías construccionistas (Santos-Granero 2009b), son los más conocidos. Entre las razones a las que algunos autores han recurrido para diferenciar los conceptos utilizados en el estudio de las sociedades indígenas sudamericanas de las africanas o melanesias, están: el número significativamente más reducido de miembros en cada comunidad, la ausencia de divisiones o grupos corporativos diferenciados, y la importancia de los sistemas de parentesco en la organización social y cosmológica del grupo y de su entorno (Seeger et al. 1979: 9).

Sin duda, no es objetivo de este trabajo buscar una uniformidad falsa en la variabilidad contextual inherente a las sociedades indígenas del planeta. Si bien, sí cree necesaria la consideración de dinámicas generales de acción, mecanismos de relación con las personas y con el entorno, que puedan aislarse por encima de



prácticas o características concretas. En este sentido, y volviendo al ejemplo de los Candoshi, creo que es posible vislumbrar el mismo papel central del cuerpo y la acción corporal en la constitución de la persona y de las prácticas sociales en otras comunidades que funcionan bajo el mismo marco de la oralidad. Independientemente, incluso, del grado de complejidad social y económica<sup>74</sup>.

Si en el caso de los Candoshi podría hablarse de una misma estructura de la acción para todas las esferas de la vida –incluyendo la construcción de la persona– que implica la *encorporación* del ritual, en el caso del reino de Mankon (Camerún) podríamos referirnos a una auténtica *cultura sensomotriz* (Warnier 2007). En este pequeño reino africano, el cuerpo se convierte en un auténtico campo de batalla sobre el que se dirime cualquier aspecto de dominio político, económico o religioso. La estructura y dinámicas que caracterizan su imagen del cuerpo (*body schema*)<sup>75</sup> sirven como modelo o se inscriben en todas y cada una de las actividades y prácticas socioculturales de Mankon. El ejemplo más llamativo está en la propia figura del monarca: ‘*The monarch’s function is neither to give orders nor to command. It consists in implementing microphysics of power, a bodily and material technology for dispensing life substances form the top of the kingdom’s hierarchy.*’ (*idem* 2008: 96).

El cuerpo del rey se entiende como un recipiente, contenedor de las sustancias ancestrales que habrá que distribuir entre sus súbditos. Estas sustancias de vida se perciben como parte integrante de la persona del monarca, incorporadas a la imagen de su cuerpo e incluso a su conducta: se espera que, como buen contenedor, posea una gran corpulencia y se comporte constantemente como tal (Fig. 17). Los cuernos para beber, las bolsas, los tambores, las calabazas y todos los demás recipientes reales se consideran extensiones de ‘su cosa’ (no hay una palabra para ‘cuerpo’, pero ‘cosa’ podría identificarse con ‘piel’). Durante las ceremonias de distribución públicas, exhala y escupe repetidas veces sobre sus súbditos; y en palacio, el rey posee numerosísimas esposas a las que fecundar. Todos los sujetos del reino reciben de una manera o de otra, algo de la sustancia real (*idem* 2007: 25). Esta forma de *bio-poder* afecta o se repite a diferentes escalas, incluyendo lo que el propio autor refiere como ‘técnicas del yo’: también cada persona se ve a sí misma como un envoltorio o un recipiente dividido entre un adentro y un afuera. El cuidado de la piel se convierte en un elemento esencial en el que no sólo podría proyectarse la enfermedad o la salud, sino construirse un tipo de subjetividad completa: *skin-*

74 Se recomienda acudir al trabajo comparativo que realiza Pascale Bonnemère (2001) sobre los rituales de iniciación masculina en comunidades indígenas de Melanesia y de la Amazonía. Según la autora, los ritos melanesios tienen un carácter más social y más *humanizado* que los amazónicos, en los que la ingesta de alucinógenos y el permanente contacto con las fuerzas de la naturaleza parecen tener una orientación más *cosmológica*. Pero podría decirse que independientemente del carácter o la orientación que tenga el ritual en uno u otro caso, el mero hecho de entender la persona –y ajustar de tal modo la acción social– como un constructo cultural cuyo proceso vital necesite de requisitos corporales, posibilita el acercamiento –interpretativo, en nuestro caso– entre ambas ontologías.

75 Imagen versátil y fácilmente ajustable que, por supuesto, va más allá del propio cuerpo físico.

*subjects* (*ibídem*: 56-7). Esta misma imagen se repite en el palacio real así como en la estructura espacial de la ciudad, de las casas, además de en el cuerpo o piel del monarca y de sus súbditos. La imagen de un continente más o menos lleno, más o menos resistente, queda repartida jerárquicamente, como corresponde a una sociedad con grandes diferencias internas.



Fig. 17. Soporte y recipiente antropomorfo de madera de tradición bafou (Camerún)  
(según Warnier 2007: 248)

Es innegable que se trata de un contexto claramente ajeno al reducido tamaño y ausencia de instituciones jerárquicas de los grupos amazónicos. Esta mayor complejidad social, política, económica y seguramente tecnológica, explica la posibilidad de que se sostenga un aparato de poder basado, de hecho, en la *diferencia* (de funciones, niveles y esferas de interacción). Ahora bien, en ambos se subraya la esencial relevancia de la dimensión física, corporal y material en el constructo cosmológico y ontológico que en mi opinión, caracteriza a cualquier sociedad o cultura sustentada enteramente en la oralidad<sup>76</sup>:

<sup>76</sup> Recordemos en este punto la obra de Clastres, en especial el capítulo dedicado a la tortura en su obra, *La sociedad contra el Estado* (1978). En relación con el siguiente subapartado, Clastres se refiere a los rituales de paso como verdaderos episodios de *inscripción* social del cuerpo. El cuerpo del iniciado se convierte en punto de reunión del *ethos* social. A falta de una ley impresa e incontestable, el cuerpo en sociedades orales pasa a ser soporte de la *memoria* y del saber del grupo. Los rituales de paso, según Clastres, ayudan también a generar un sentimiento de *pertenencia* entre los miembros de la comunidad, que reciben en sus cuerpos la prohibición de la desigualdad a través del recordatorio de su *consustancialidad* ('todos somos iguales').

*‘...en la oralidad primaria las relaciones entre los seres humanos están dominadas exclusivamente por la acústica (complementada por la percepción visual de la conducta corpórea). La psicología de esas relaciones es también acústica, y acústicas son las relaciones entre el individuo y sus sociedad, su tradición, su ley y su gobierno.’ (Havelock 1996 [1986]: 104)*

Todo el poder en Mankon implica al cuerpo; y se extiende sobre la materialidad de la escuela, las casas, la ciudad, etc. Se trata de una dimensión dinámica que cuenta con el movimiento de los cuerpos, el tránsito de sustancias y de la palabra hablada. Existe una identificación total entre la piel del monarca y sus súbditos, las murallas de palacio y el foso que rodea la ciudad. Todos poseen aberturas por las que las sustancias vitales fluyen y se transforman. Son todas superficies y envolturas que encuentran su integridad en la ‘medicina apotropaica’ que representa la figura del rey y que funciona a través del movimiento, la conducta sensomotriz y la materialidad de los cuerpos de las personas, las sustancias y los bienes que crean e intercambian (Warnier 2007: 150 y 186). Así mismo, entre los Candoshi, unas mismas prácticas rituales (*magomaama*) ejecutadas, transmitidas y reproducidas por los cuerpos, construyen y completan a la persona, y ordenan la vida social. En ambos casos es imposible separar el cuerpo de la persona, siendo éste el único vector de la misma<sup>77</sup>. Estos ‘cuerpos-sujetos’, además, funcionan como referencia metonímica de funcionamiento de las dinámicas que, a distinta escala –dependiendo del grado de complejidad–, son definitorias de una determinada cultura. Los modos de ser persona, además, se hallan completamente vertidos hacia fuera o compartidos mediante la práctica ritual y la trascendencia que ésta adquiere en la vida diaria de cada miembro de la comunidad.

### 3.2.1. Rituales de paso

Uno de los aspectos más estudiados en Antropología desde el nacimiento de la disciplina es quizá el de los *rituales de paso*. Y, bajo mi punto de vista, es también el mejor escenario sobre el que seguir el funcionamiento de ‘*sujetos narrativizados*’ (*sensu* Havelock 1996 [1986]: 117) o completamente conformados y actualizados a través de la reproducción práctica de la acción, *siendo* ante todo comunicados y

<sup>77</sup> Warnier (2008: 102) se refiere a *embodied subject* en contraposición al sujeto consciente del *cogito* verbalizado. A pesar de la gran trascendencia del término *embodiment* en Ciencias Humanas, y su especial relevancia en la consideración del cuerpo como centro de subjetividad, este trabajo prefiere no recurrir al mismo. No se trata de engordar una lista infinita de conceptos para nombrar una misma realidad, sino de hacer una distinción concreta: se trata de alejar definitivamente una aproximación de base epistemológica, esto es, que trate el cuerpo como un mero *medio perceptivo* (independientemente de que sea anterior o no a la acción reflexiva). Y abrazar otra esencialmente ontológica más allá de la concepción del cuerpo, la persona, el sujeto o la razón como elementos independientes pero interdependientes: la ausencia de límites entre cuerpo y persona no sobreviene de un ejercicio de cognición ni percepción previa a la reflexión, sino que representa en su propia negación, un ejercicio de *subjetivización* u ontogénesis del sujeto.

compartidos exteriormente mediante el lenguaje del habla y el movimiento<sup>78</sup>. Los rituales de paso son la expresión fáctica de que la persona *es*, se crea y se transforma mediante la acción. Su construcción constante a través de la *incorporación* del ritual, imposibilita la generación de un concepto unificado o perfectamente racionalizado de persona o sujeto, y devuelve una imagen abierta, fluida y dinámica de la misma. Es la práctica la que, a modo de *habitus*, refuerza y compone este tipo de identidad activa, en la que *todo cambio de la persona necesita a su vez de un cambio corporal* (cfr. Viveiros de Castro 1979: 41-4 y 1996: 131).

El trabajo de Beth A. Conklin (2001) se centra en las ceremonias que siguen a la muerte de un enemigo entre los Wari' (oeste de Brasil, frontera con Bolivia) y los Yanomami (norte de Brasil), y compara sus conclusiones con las de trabajos como los de Strathern (1988) o Bonnemère (1990) en Melanesia. La imagen del guerrero es fundamental para la construcción de la identidad masculina amerindia. Matar a un enemigo es una experiencia que implica transformaciones espirituales, pero sobre todo, corporales: los rituales y restricciones que siguen al asesinato de un rival, buscan la fuerza y la vitalidad que se desprenden de su persona y que alargan la vida del guerrero (Conklin 2001: 166). En el caso de los Wari' y los Yanomami, los rituales guardan similitud con los experimentados por las mujeres, bien en el embarazo, bien tras su primera menstruación, enfatizando de este modo la presencia del valor de la sangre. En el caso de los primeros, el guerrero debe superar un periodo de reclusión en el que consiga incorporar la vitalidad y la fuerza de su enemigo, y resistir al peligro de la enfermedad o la muerte. En el caso de los Yanomami, por el contrario, los ejercicios restrictivos persiguen expulsar completamente la sangre del enemigo para librarse así de una posible venganza. El hombre, como las adolescentes, se entrega a una estricta dieta alimentaria, a un periodo de reclusión, así como a lavativas y demás métodos que garanticen su completa *purificación*.

Los grupos indígenas melanesios y amazónicos, al igual que los africanos, comparten la misma intensa atención hacia a la acción social. *La persona es resultado de la fabricación constante de su cuerpo*, a través de determinaciones progresivas y firmemente asentadas en el aparato social e ideológico de cada cultura (cfr. Seeger et al. 1979; Viveiros de Castro 1979; Conklin 1996). Es muy frecuente encontrar referencias sobre la reproducción en las que el feto es literalmente *fabricado* por las sustancias (semen y sangre) de sus padres: '*...el útero es una "cocina" donde se prepara y se transforma una mezcla de diversos elementos, masculinos y femeninos, en un producto nuevo*' (Reichel-Dolmatoff 1968: 88).

---

78 La expresión de 'sujeto narrativizado' ha sido tomada de la siguiente cita de Havelock (1996 [1986]: 117) sobre las características de la 'literatura' oral: '*...todos los sujetos de enunciados deben ser narrativizados, es decir, que deben ser nombres de agentes que hacen cosas, trátese de verdaderas personas o de otras fuerzas personificadas. Los predicados a los que se vinculan deben ser predicados de acción o de una situación presente en la acción, jamás de esencia ni de existencia*'. Me he permitido transformar esa figura sintáctica en un auténtico modo de ser persona en la que la acción trasciende a su existencia.

Es el caso de los grupos de lengua Kewa, en Papúa Nueva Guinea, entre los que se cree que la repetida eyaculación del hombre en el seno materno y la interrupción de la menstruación, son los medios necesarios para garantizar la fecundación y crecimiento de la criatura (Franklin 1963: 60; cfr. también Bonnemère 1990). Imágenes como ésta inciden en la idea de que el cuerpo no se percibe como una entidad completa y autónoma, sino que se encuentra en estrecha vinculación con un modelo de persona que ha de crearse a través, justamente, de una constante transformación corporal. La naturaleza social de las sustancias corporales reincide además en la naturaleza eminentemente *relacional* de la cultura e identidad de estas comunidades. En el caso de los Kashinawá amazónicos, la autodefinición más completa de un miembro del grupo es la expresión *nukun yuda*, que significa ‘nuestro mismo cuerpo’. Un cuerpo que según Lagrou (2002), es producido colectivamente por las personas que viven en la misma aldea, toman los mismos baños medicinales o comparten la misma comida o las mismas pinturas corporales durante los rituales.

*‘...o “eu” kaxinawa inclui, não apenas seu próprio corpo mas também seu parente próximo. Isto explica por que uma pessoa que não reside mais na aldeia (...) pode mesmo ser transformada em não-índio, nawa, ou até perder os atributos humanos, tornando-se (...) un ser sem forma –o que implica não apenas uma mudança na aparência corporal, mas no comportamento e nos pensamentos.’ (ibídem: 32)*

También los grupos indígenas de Fiji, tal y como ilustra el trabajo de Anne Becker (1995), construyen su identidad así como la imagen de sus cuerpos a través de un ideario colectivo, de la naturaleza de sus relaciones interpersonales y de su *producción* literal. Según la autora, estos grupos no poseen una clara autoconciencia de un *habitus* corporal propio, sino que su atención se orienta más bien al cuerpo de los demás. El cuerpo, dentro de este contexto, se convierte en una cuestión social, no personal, hasta el punto de considerarse un *proyecto colectivo*<sup>79</sup>. En este sentido, podría afirmarse que el cuerpo no puede entenderse como un reflejo directo de la persona, sino de todo el entramado social del que forma parte:

*‘...bodily surfaces and dimensions are not objectified as entities to manipulate self-reflexivity, nor is embodied experience potentially isolating or alienating. The body is the very substrate that indexed and records the history and complexity of social relations within the collective.’ (ibídem: 133)*

79 El trabajo de Sandra Bamford (1998) sobre los Kamea (Papúa Nueva Guinea) incide también en esta especial relación entre cuerpo y sociedad en comunidades con una intensa identidad relacional. En este sentido, el cuerpo cumple un papel ‘circunstancial’ en tanto que deviene de la acción y reacción de las transacciones sociales y no de un proyecto específico del yo. En este sentido, Bamford recrea cómo entre los Kamea es posible alimentar el cuerpo del otro a través del cuerpo propio: ‘*I this sense, the body exists only as it is elicited and acquires specific meanings only within certain contexts. To be able to eat for someone else is to recognize that the essence of bodily form is grounded in a process of creativity.*’ (ibídem: 169).

Es quizá por esto mismo por lo que podría decirse, tal y como se introdujo en el capítulo anterior, que *conforme la identidad de la persona va dejando de sustentarse en el colectivo y comienza a entenderse como algo ajeno a él, también el cuerpo empieza a pensarse como un proyecto personal y por lo tanto, como un soporte individual* (cfr. Leenhardt 1997 [1947]: 162). Recordemos el caso de Mankon, en el que el hecho de compartir una misma sustancia definía su identidad colectiva, además de establecer también el origen de sus diferencias internas. En este caso, la corporalidad no sólo reproduce los rasgos relacionales que comparten la mayor parte de las personas del reino, sino que también representa (a modo de fractal) los mecanismos diferenciadores que sólo afectan a una minoría. De ahí la existencia de clases de cuerpos como de modos de persona distintos: mientras que el rey posee todas las sustancias ancestrales, los solteros –considerados vacíos y, por tanto, estériles– no contienen ninguna y sólo las reciben si entregan a cambio cabras y aceite de palma. Estos solteros, así como las mujeres, son considerados los eslabones más bajos de la sociedad (Warnier 2007: 36-7). En Mankon quizá no pueda hablarse del cuerpo como soporte o entidad en sí misma –falta entre otras cosas, el desarrollo de una cultura escrita– pero sí se alcanzan a distinguir diferencias sociales que pasan por la creación de clases agrupadas en torno a tipos de corporalidad o funciones específicas.

### 3.2.2. Comunidades de sustancia

La idea de *consustancialidad* o ‘comunidades de sustancia’ se le debe a Lucien Lévy-Bruhl (1986 [1927] y 1975 [1949]) y a su intenso trabajo dedicado a las lenguas melanesias. Aunque hoy en día ciertas conclusiones de sus obras podrían ser claramente censurables, el estudio realizado por este autor acerca de la mentalidad de los pueblos considerados “primitivos” introduce una idea de vital importancia: la idea de *participación*, de la que deriva la anterior. Según Lévy-Bruhl (1975 [1949]: 13):

*‘...what is given or thought or felt in the first place is not the individual (without his appurtenances) and the appurtenances in so far as they exist apart from that individual (hair, saliva, sweat, etc.); it is the totality (one cannot say the synthesis or the union because that would clearly imply that they are at first given separately) of the individual and the appurtenances unseparated in the feeling of them that one has.’*

A lo que Leenhardt (1997 [1947]: 20) añade que la persona es la intersección de las múltiples relaciones familiares, sociales y rituales que enmarcan la vida del individuo (Fig. 18): *‘El melanesio está ligado por todas las fibras al grupo; no vale sino por el grupo y por el lugar exacto que en él ocupa. Se lo califica de acuerdo con ese lugar y no tiene realidad sino por él y por el papel que posee.’* (ibídem: 102).



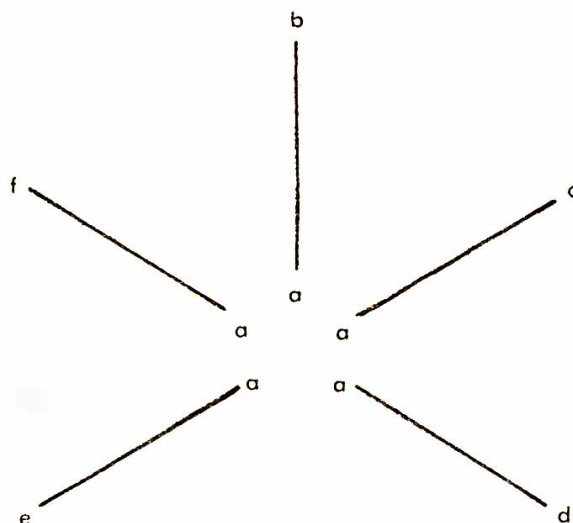


Fig. 18. Construcción relacional de la persona (a) melanesia  
(según Leenhardt 1997 [1947]: 213)

La naturaleza humana se convierte en producto de la cultura a través de la constante participación y relación somática de los miembros de la comunidad, que no sólo incluye el intercambio constante de sustancias y fluidos (cfr. Conklin y Morgan 1996) sino, como pudo constatarse más arriba, la creación de un aparato de *acción social* basado especialmente en actuaciones sobre la carne, antes que por categorías abstractas como derechos y deberes (Seeger et al. 1979: 14; cfr. también Strathern 1988 y Busby 1997). Este fenómeno de *participación* va más allá de la simple relación emocional entre los miembros de un grupo que comparten un mismo origen o unos mismos valores culturales. Según Elias (2002 [1983]: 209):

*‘...probablemente en sociedades menos diferenciadas los mecanismos de identificación pueden penetrar más hondo en la estructura de experimentación y comportamiento de una persona, y que en éstas la identificación puede extenderse a animales y otras formas de manifestación de aquello que hoy comprendemos como “naturaleza” no humana.’* (el énfasis es mío)

Elias añade un elemento nuevo que ya ha sido tratado escuetamente con anterioridad (ANEXO 4): la extensión del cuerpo y la persona humana más allá de sus límites anatómicos, algo que entra dentro de este fenómeno de *participación* o *cosubstancialidad* entre los miembros de un mismo grupo. Lévy-Bruhl hace referencia a ello comparándolo con el término ‘simpatía’ del vocabulario occidental. Ahora bien, el autor defiende que esto no es suficiente para explicar esta relación:



*'The study of appurtenances and that of symbols, of bi-presences, etc... shows that is not a matter only of a 'sympathy' between distinct individuals or objects, but that participation, in a very large majority of cases, is felt as consubstantiality. The man and his appurtenances, for example his hair, saliva, footprint, etc..., are one and the same thing (...) The stone is not the domicile of the ancestor, of his spirit; it is the ancestor himself, petrified.'* (Lévy-Bruhl 1975 [1949]: 70)

No se trata, por tanto, de la adición superficial de elementos externos e independientes a la persona; ni siquiera de un modelo interpretativo que defienda la estrecha correspondencia entre objetos y personas (cfr. Gell 1998). En este caso no existe una relación entre dos elementos dispares, sino únicamente la propia relación: *'participation is felt rather than thought'* (Lévy-Bruhl 1975 [1949]: 168). Por ejemplo, según autores como Alberti y Marshall (2009), comprometidos con una visión animista del cuerpo y la materia (*sensu* Vilaça 2005), los 'objetos' han de entenderse como conceptos abiertos. Las cerámicas antrozo-morfos que estudian no podrían considerarse entonces como vasos, arcilla, cuerpos femeninos o masculinos, humanos o no humanos, sino todo al mismo tiempo: materializarían la propia fluctuación de la materia que caracteriza la ontología amazónica. Así pues, no podría hablarse de sujetos ni objetos, ni de la acción del uno sobre el otro, sino de *phenomena* o paquetes de relaciones abiertas e inestables. Estos autores tratan, por tanto, de adecuar el resultado de su investigación al lenguaje y aparato conceptual que supondría funcionar bajo claves ontológicas distintas. Una obligación que, como pudo comprobarse en el segundo capítulo, se hace cada vez más pertinente en Arqueología prehistórica y que se basa fundamentalmente, en sustituir el modelo ontológico *sustantivista* o una *'dualist substance ontology'*<sup>80</sup> que caracteriza a la sociedad contemporánea de Occidente por una *'relational ontology'* en la que las relaciones sean anteriores a las cosas (Alberti y Bray 2009: 339).

Pudo comprobarse más arriba, en relación al *perspectivismo* amerindio, que la *humanidad* o el parentesco también se presentan como objetos de fabricación que inciden de igual manera sobre el cuerpo. Lo que podemos entender desde nuestra posición como un conjunto de atributos culturales, definidores de su identidad colectiva, son en estos contextos un conjunto de actitudes, afectos y disposiciones que funcionan deliberada y activamente en lo que llamamos la *'construção da pessoa'* (de Souza 2001: 82). Es interesante comprobar cómo en los contextos sociales a los que refieren los estudios de Lévy-Bruhl o Leenhardt en Melanesia, o aquellos que se describen en la Amazonía (cfr. Da Matta 1976; Viveiros de Castro 1978; Seeger 1980; Descola 2004), tanto cuerpo, como sociedad o persona, comparten a través de la acción y el lenguaje, un marcado carácter *relacional* de subordinación o identificación metonímica entre sus partes. Lévy-Bruhl (1914), por ejemplo,

<sup>80</sup> Basado en una concepción de la realidad consistente en un conjunto de entidades autónomas, permanentes e irreductibles; accesibles a través de la *res cogitans* (el ser pensante) como parte de la *res extensa*.

demuestra que el pronombre posesivo siempre actúa como sufijo en las lenguas micronesias cuando se refieren a las partes corporales, a relaciones de parentesco, o a adornos personales, utensilios e instrumentos, entre otros. Esto le lleva a pensar que, al igual que podemos hacer nosotros, entiendan el grupo familiar como un cuerpo viviente; con la importante diferencia de que nosotros la concebiríamos como una relación metafórica y que para ellos, se trata de una realidad literal: la persona depende tanto de su comunidad de parentesco como una mano o un pie lo hace<sup>81</sup> de la totalidad de un cuerpo (*idem* 1986 [1927]: 58-9) (cfr. ANEXO 5).

### 3.2.3. Muerte

Otro escenario en los que es posible hallar esta fuerte conexión relacional entre persona, cuerpo y sociedad, es en la muerte. Los aspectos que se desprenden de una lectura más o menos intensiva de trabajos dedicados a la escatología en sociedades con aparatos socioeconómicos simples, siguen refiriéndose a la naturaleza intensamente relacional y fundamentalmente *encorporada* y externalizada de sus modelos identitarios. Como un ritual de paso más, la muerte no se considera el final sino un momento de paso que traslada a la persona de un estadio a otro. La responsabilidad de los vivos para que esta transición sea efectiva sigue siendo requisito imprescindible, y su acción vuelve a estar centrada en el cuerpo de los 'neófitos'. Las prácticas de enterramiento secundarias son un ejemplo práctico de actuación que permite que la muerte física sea irreversible<sup>82</sup> y que el difunto 'nazca' de nuevo al mundo de los muertos.

Una de las personas que más intensamente trabajó sobre este tema fue, indudablemente, Robert Hertz. De él nace la idea de que el tratamiento secundario del cadáver es una práctica asociada directamente a la creencia de que la muerte es un ritual de paso que necesita de su consiguiente ceremonial colectivo (Hertz 1960 [1907]: 73-9). Su trabajo se centra en las prácticas de un grupo indonesio del sureste de Borneo llamado Olo Ngaju, perteneciente a los Dayak. Cuando fallece una persona, el cuerpo se deposita en un refugio provisional con el objetivo principal

81 Una dependencia que, recordemos, nace de su propia ontogénesis: no es posible entender 'mano' sino es como 'mi mano'; una mano que es porque forma parte de mí y porque también entiendo que, sin romper el ciclo metonímico, *es yo misma*. No existe, por tanto, una realidad más allá de lo que soy y forma parte de mí; como tampoco puedo entenderme más allá de mi corporalidad (lo que hago) que es, además, mi propia persona.

82 La muerte y la enfermedad proceden del exterior de la persona, nunca de su interior: son un accidente, un peligro al acecho. La muerte física del cuerpo, no se considera la muerte definitiva de la persona sino una suerte de hechizo momentáneo del que es posible escapar con los conocimientos necesarios. Es por ello que los vivos, incapaces de controlar un fenómeno que no entienden, suelen reaccionar con miedo y cautela. Un trabajo de Carneiro da Cunha (1978) sobre los indios Krahó es muy demostrativo en este sentido: '*...a morte é um processo que se consuma não instantaneamente mas durante tempo mais o menos longo, teoricamente ligado ao estado de decomposição do cadáver e mais particularmente ao desaparecimento do sangue. É para o karô [una de sus almas o principios vitales] do morto e para os parentes sobreviventes um rito de passagem, ao cabo do qual o primeiro é definitivamente fixado entre os mortos enquanto estes últimos reintegram a comunidade dos vivos.*' (*ibidem*: 100)

de reducirse hasta los huesos. Si se trata de una persona con poder, como un jefe, el cuerpo permanece en la casa, y si no, se traslada a otro lugar, dentro o fuera del poblado. Allí permanecerá muchos meses, aunque lo normal es que se alargue a varios años; hasta la celebración de la *tivah*, o último funeral. Esta fiesta dura varios días o un mes completo, según la importancia del difunto, y en ella se depositan los restos en un lugar definitivo así como se finalizan las restricciones a las que están sometidos los familiares.

Desde la propia dinámica de la práctica hasta su profunda significación simbólica –proyectar una nueva vida para el difunto–, cada uno de los niveles que se suceden entre lo puramente fáctico y lo netamente metafísico expresan una correspondencia total entre cuerpo y persona, difunto y ancestro. De ahí que tal división racional –entre lo que se *hace* y lo que se *es*– no tenga ningún sentido en contextos como el de los Olo Ngaju (cfr. también Bell 1937; Carneiro da Cunha 1978; Bloch 1999 [1982]). Cambiar la forma y el carácter del cadáver, así como restringir el comportamiento de los familiares, significa crear un nuevo cuerpo y un nuevo modelo de persona (Hertz 1960 [1907]: 43 y 83). Por otro lado, el enterramiento secundario no siempre es la práctica más recurrida, siendo muy frecuentes los casos de abandono, destrucción y en algunos casos, incorporación del cadáver a través de prácticas antropófagas. Llevar luto, según van Gennep (2004 [1909]: 213) representa materialmente un periodo transicional tanto para el muerto como para aquellos que le lloran; un periodo que conlleva separación y también reintegración. Según este autor, todo ritual escatológico implica la separación del cuerpo y, por tanto, de la persona de su entorno de vida: la desaparición del cadáver, la quema de sus pertenencias, el sometimiento de sus allegados a rituales periódicos de purificación, etc. La práctica antropófaga dentro del grupo hace aún más intensa la vinculación entre sus miembros, participando de un festín que nace de la necesidad de mantener el equilibrio de sustancias y conservar la fuerza vital: así por un lado se retiene algo del fallecido al mismo tiempo que se libera su espíritu (Chaumeil 1992 y McCallum 1996).

Todos estos rituales reproducen además la estructura social de cada grupo, estableciendo diferentes tratamientos dependiendo de la categoría del difunto. Por ejemplo, únicamente los ancianos y personas importantes dentro del grupo pueden estar presentes durante los ceremoniales endocaníbales de los Kashinawá del Amazonas: el '*festim da carne*' y el '*festim do osso*' (McCallum 1996: 66). En el caso de los Jíbaros Achuar, que describe Anne Taylor (1993), antes de la llegada de los misioneros a la zona, el cadáver de los hombres se sentaba en una silla en la zona pública de la vivienda, vestido con sus mejores atuendos y armas, o bien se abandonaba en una plataforma en el bosque o se depositaba en un tronco colgado entre dos postes, para después abandonar o quemar su casa. En el caso de las mujeres y los niños, la casa no se abandona y los cuerpos se entierran directamente en el suelo habitacional, normalmente en el área femenina. Entre los Suyá de Brasil, donde no existe el tratamiento secundario de los cuerpos, se entierra a los muertos

en la casa, justo donde el difunto solía dormir o cerca de la puerta, a excepción de los jefes y sus hijos, que se inhuman en el patio comunal (Carneiro da Cunha 1978). Algo parecido sucedía entre los indios Tzotziles de los Altos de Chiapas (México), sociedades éstas fuertemente estructuradas en torno al linaje y a la propiedad de la tierra. Antes de la colonización, los difuntos eran enterrados en el suelo de las casas a excepción de los miembros de la élite, llevados a las montañas sagradas de sus ancestros para facilitar así que sus espíritus llegasen hasta los cielos, donde se sentaban al lado de los dioses (Holland 1963: 115-6).

En todos estos ejemplos, la propia concepción de la persona y la relación entre ésta y la sociedad en la que está inmersa, se expresan o se hacen explícitas a través de su inscripción en determinadas prácticas y creencias. Las diferencias sociales, en este caso, se manifiestan a través de un tratamiento heterogéneo de los cuerpos que, en la mayoría de los casos, corresponde a un destino final también diferenciado. Es frecuente, entre sociedades cazadoras-recolectoras móviles o de muy escasa complejidad socioeconómica, que por el contrario, no exista ningún tratamiento especial del cadáver sino más bien la huida o el abandono intencional del cadáver a su suerte (cfr. Viertler 1979 y Woodburn 1999 [1982]). Podría decirse que el olvido inducido es un remedio usual en sociedades de marcada identidad relacional y escaso dominio real de los fenómenos del mundo, bien por el temor que produce la cercanía de la muerte (cfr. López 2006), bien por la intensidad de la pérdida emocional que supone perder no sólo un miembro del grupo, sino una parte sin la cual la comunidad deja un poco de *ser* (Lévy-Bruhl 1986 [1927]: 194 y Descola 1992: 116). El desarrollo social, económico y tecnológico implica enfrentarse a la muerte de una manera distinta: si bien el daño afectivo sigue siendo el mismo, los rituales y ceremonias funerarias dejan de estar destinadas a la continua fabricación de la persona o a su preparación hacia su destino final. La muerte queda de algún modo '*domesticada*', dirigiendo su significado y repercusiones a cuestiones eminentemente sociales, políticas y económicas. Intereses que superan los límites de la acción colectiva y que remiten a grupos restringidos de poder, élites o instituciones supracomunitarias. Así lo entiende Jack Glazier (1984), quien pudo documentar cómo los Mbeere, un grupo Bantú del centro de Kenia, modificaron sus prácticas funerarias tradicionales al ser absorbidos por las políticas estatales de propiedad. Antes de que esto sucediera, estos grupos abandonaban los cadáveres en el bosque, cuidando únicamente de que no quedasen al alcance de animales depredadores. Las nuevas políticas gubernamentales, que contemplaban la explotación individual de las tierras, introdujeron la idea de competencia y diferencia entre los linajes –hasta ahora demasiado difusos como para establecer ningún comportamiento diferencial excepto en momentos puntuales–; los cuales comenzaron a utilizar la genealogía para probar derechos ancestrales sobre las tierras. Los cadáveres empezaron a ser enterrados y *señalados*, siendo utilizados como principal prueba de propiedad.

---

## ANEXO 5. Subjetivización

*‘Entonces empezaba a dominarnos la antigua ley de cazadores: cuanto más me asimilaba al animal en todo su ser, cuanto más me convertía interiormente en mariposa, tanto más adoptaba ésta en toda su conducta las facetas de la resolución humana, y parecía, finalmente, que su captura fuera el premio con el que únicamente podía recuperar mi existencia humana’*

Walter Benjamin 1932-1938, ‘Caza de Mariposas’

Este anexo está dedicado íntegramente a una propuesta que ya se trató de manera teórica en el capítulo anterior y que también es clave en este recorrido por los modelos de persona y corporalidad en sociedades orales fuertemente relacionales: esta idea plantea un modelo ontológico basado en una *subjetivización total*, o la tendencia a atribuir características humanas a fenómenos no humanos a través, fundamentalmente, de la proyección directa de dinámicas corporales (cfr. también ANEXO 4). Esta idea es esencial en trabajos relacionados con ontologías animistas (cfr. Bird-David 1999 y 2004) o directamente perspectivistas (cfr. Viveiros de Castro 1996 y 2004a; Lagrou 2002; Lima 2002; Vilaça 2005) y, recordemos, está muy presente en sociedades donde el Mito constituye el principal referente de explicación y orden de la realidad (Hernando 2002: 91 ss.). Un menor dominio de los fenómenos de la naturaleza comporta, según Elias (2002 [1983]: 110), *‘una mayor intervención de las emociones en el pensar y el actuar’*. El antropocentrismo que caracteriza esta forma de vida se basa en una fuerte *‘tendencia a remitir las cosas a uno mismo (...) El propio grupo y otros grupos independientes, sirven como modelo primario para la percepción de todo el mundo’* (ibídem: 127 y 133). Es por esto mismo que Descola (2003 y 2005) afirma que la Naturaleza es una realidad que se construye desde y para la Cultura, y no al revés, como se ha entendido tradicionalmente<sup>83</sup>. Podría decirse que en un primer momento todo estuvo *humanizado*, esto es, concebido a imagen y medida del ser humano, y que conforme el desarrollo tecnológico permitió un mayor dominio de lo no-humano, esta parte de la realidad tomó una imagen distanciada que derivó en lo que hoy entendemos como Naturaleza (Viveiros de Castro 2010: 50). Aún hoy tendemos a *antropomorfizar* o *subjetivizar* aquello que no entendemos y que sigue perteneciendo al terreno de lo mítico y lo sagrado, como la muerte o la divinidad (Hernando 2002: 60-1), mientras seguimos *‘desantropomorfizando’* todas aquellas dinámicas de la realidad que nos esforzamos por separar de la experiencia humana (von Bertalanffy 1955: 258-9 cit. por Ingold 2000: 108).

---

83 Esto es cierto; no hay más que ver o leer cualquier documental o trabajo de divulgación que trate sobre el fenómeno de la Neolitización: son muchas las referencias que se harán sobre la trascendencia de este episodio en el proceso de creciente dominio de la Naturaleza por parte de la Cultura. Esta no es más que una forma nueva de antropocentrismo: nosotros dominamos la Naturaleza, el ‘salvaje’ vivía sometido a ella.

Un contexto como el descrito es el que Howell (1996) identifica entre los Chewong, cazadores-recolectores del bosque tropical de Malasia. Dentro de su universo cosmológico, los animales, los árboles y plantas, así como los ríos y las piedras comparten una misma identidad humana:

*‘The jungle in its totality as a material and spiritual world is, I shall argue, cultural space, not natural (...) It is full of signs which they know how to interpret –historically, practically, cosmologically (...) Nothing in the forest is semantically neutral. The tree fell because someone somewhere laughed near an animal, rain during sunshine indicates the presence of spirits who are hunting for meat...’ (ibídem: 132)*

Todos los actores de ese escenario están situados relacionamente y giran en torno a un solo eje: el del concepto de *humanidad*. Entendido no como concepto, tal y como puede hacerse aquí y ahora, sino como *relación, medida y orden*. De ahí la necesidad de un cuerpo, asimilado como conexión y referente, sobre el que todo es actuado y comprendido. Cuerpo, recordemos, no sólo como imagen fija o como magnitud, sino como disposición, expresión y lenguaje:

*‘More important than the linguistic classification of objects is the kind of vital functions attributed to them [non-human beings] in the belief system and the conditions under which these functions are observed or tested in experience (...) “Thunder” (...) is not only reified as an “animate” entity, but has the attributes of a “person” and may be referred to as such’ (Hallowell 1964: 54)*

Las palabras de Hallowell, en referencia a los Ojibwa de Canadá, inciden en la idea de que el cuerpo forma parte de un todo que constituye a la *persona*, y que además trasciende sus límites físicos. De este modo, según el *perspectivismo*, conocer es *personificar* en tanto que tomar el punto de vista de aquello que trata de conocerse; siendo incapaz de establecer una distancia entre el yo y el Otro más allá de su apariencia física ‘accidental’, tantas veces objeto de desconfianza (Viveiros de Castro 2010: 41-2). El uso de máscaras, adornos o disfraces, como en el caso de Mount Hagen (Papúa Nueva Guinea), expresan hacia fuera lo que queda dentro; como si se tratara de un acto de revelación (Strathern 1979; cfr. también Lévi-Strauss 1995 [1961]: 287 ss.). Al mismo tiempo que el ‘yo exterior’ se invisibiliza, el ‘yo interior’ se hace visible, ya que es *la propia acción de la persona la herramienta que mejor proporciona una visión del mundo y la realidad*. Volviendo a los Ojibwa, al igual que entienden que es el sonido del trueno la forma en que éste manifiesta su presencia, la palabra, las palmas, los cánticos o los tambores lo son de las personas humanas:

*‘In the hunter-gatherer economy of knowledge (...) it is as entire persons, not as disembodied minds, that human beings engage with one another and, moreover, with non-human being as well. They do so as beings in a*



*world (...) To coin a term, the constitutive quality of their world is not intersubjectivity but interagentivity'* (Ingold 2000: 47)

Recordemos el ejemplo de Pitarch (2010), más arriba, sobre los dos cuerpos tzeltales. Uno de ellos era el cuerpo material o cuerpo-carne; el otro, *winkilel*, era el cuerpo proyectado, cuerpo-presencia o también, cuerpo-persona. En lengua maya, *winak* (o *winik*) no sólo se refiere a cuerpo sino también a persona, ser humano, gente. *Winal*, curiosamente, nombra las múltiples unidades en las que se divide el calendario solar maya precolombino: cada una de ellas se compone de veinte días, lo que según el autor guarda relación con los veinte dedos de las manos y los pies (*ibídem*: 182). El tiempo comienza a correr a la medida del ser humano, así como también el espacio (Hernando 2002: 82-5). Al igual que el cuerpo de los Qollahuaya de Bolivia refleja el 'cuerpo' de la montaña, trasladando su morfología y sus dinámicas hidráulicas (Bastien 1985), también las lenguas polinesias utilizan términos corporales como locativos o marcadores geográficos. Es el caso de *ma te tua*, traducido como 'detrás de' aunque literalmente significa 'a lo largo de la espalda/columna' (Cablit 2008: 213). También algunos accidentes geográficos –especialmente relevantes por su forma o su relación a algún mito– suelen asociarse con la acción de algún dios o personaje mítico, ahondando de nuevo en un marcado sentido corporal: '*...the place of Temiminaohina, 'the urinating of Hina' (...) According to the legends and anecdotes of the goddess Hina, the extreme splitting of the rock (...) is explained by the fact that Hina's urine was so strong that it made the rock split apart.*' (*ibídem*: 211)<sup>84</sup>.

Es característica de la cosmología amerindia la referencia al cuerpo o a partes del cuerpo como '*prototypical artifacts*' o referentes en los episodios de la creación del mundo. Santos-Granero (2009b: 6) cita el trabajo de Karadimas (2005: 402) sobre los Miraña y cómo éstos entienden que cada especie fue fabricada a partir de los cuerpos de otras especies. Hugh-Jones (2009: 41-2), por su parte, elabora una lista con todos los objetos presentes en los mitos sobre la creación y reproducción humanas de los Tukanos, y los acompaña de las correspondientes partes o sustancias corporales a las que hacen referencia: de este modo, la 'placenta' se convierte en 'escudo' y el 'pene' en un 'cigarro' cuyo 'humo' es el 'semen'.

Poder entender este tipo de analogías entre cuerpos y objetos, así como entre humanos y no-humanos, entra dentro de un aparato ontológico basado en la *equivalencia identitaria*. El cuerpo, en este sentido, no es sólo un signo sino un todo en acción. Podría decirse que ni siquiera es un *ser*, sino un *estar*; para ahondar aún

84 El autor hace referencia a este tipo de construcciones lingüísticas como representaciones simbólicas o metáforas, adoptando un punto de vista quizá demasiado alejado de la ontología de los pescadores y horticultores de las Islas Marquesas y más cercano a la visión que nace bajo nuestro modelo de racionalidad. Es importante la apreciación de que estas referencias proceden de un estudio netamente lingüístico y que, por norma general, es propio de concepciones intelectualistas favorecer la conducta social y simbólica en detrimento de los procesos somáticos (Jackson 1983a). La praxis corporal sucumbe a favor de la praxis verbal (que no hablada).



más en su carácter íntegramente *performativo* pero sin dejar de lado su sentido esencialmente *existencial*. La trasposición de figuras, comportamientos y referentes somáticos no se realiza en sentido metafórico, como si se pudiera distinguir (conceptualmente) cada parte de la relación (sujeto:objeto), o como si ésta fuera fruto de una mente *ajena* a la realidad de ambas partes; se realiza en sentido metonímico, esto es, creando una conexión en la que el referente no pueda separarse de lo referido y viceversa (sujeto=objeto). La metonimia no nos dice ‘esto parece un cuerpo’ sino que verdaderamente ‘esto es un cuerpo’. Por ejemplo, en el caso que describe Hugh-Jones (2009: 47), la divinidad (invisible) actúa en los cuerpos de las personas a través de los objetos, creándose un vínculo *multidireccional* entre los objetos-divinidades-cuerpos-personas: ‘*At birth, naming, puberty, and initiation, the kumu [la divinidad] controls bodily transitions and transformations by manipulating artifacts identified with body parts.*’

En este anexo se han tenido en cuenta varias ideas que, bajo mi punto de vista, guardan una intensa relación. Por un lado se ha hecho alusión a la *subjetivización* como mecanismo ontológico que entiende el mundo a través de la proyección generalizada de dinámicas humanas a fenómenos no humanos (ya sean animales, plantas, fenómenos geográficos, objetos, etc.). Muy en relación con ello se ha propuesto la utilización de características corporales como punto de referencia, medida y ritmo a la hora de representar el tiempo y el espacio. Por último, y siempre en relación con lo anterior, se han seguido dando puntadas sobre el carácter dinámico –no abstracto, neutro, pasivo, conceptual– con el que es necesario pensar no sólo la corporalidad, sino la persona que surge y es por ella, en este tipo de contextos.

---

---

#### 4. ESQUIZOFRENIA

*‘En el paraíso, los primeros padres de la humanidad no eran conscientes de su desnudez; luego comieron del fruto prohibido y se percataron de ella’* (Elias 1990 [1939]: 128)

Era un objetivo a cumplir en este capítulo, no tanto ofrecer una definición alternativa de corporalidad a la que remite nuestro propio horizonte racional y ontológico, como procurar una imagen compleja a la vez que abierta para poder comprender y caminar bajo el peso de otros horizontes. Aún así, defender que en Occidente existe una definición clara y unificada de lo que es un cuerpo, sería algo limitado. El Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española da buena cuenta de ello al incluir casi veinte acepciones para el término, sin contar con las expresiones compuestas en las que también aparece. El resultado es en buena medida sorprendente ya que, incluso en la supuesta simplicidad de su apariencia, cabe incluir características que apelan al blindaje de sus límites (volumen, extensión limitada, densidad, individual, estable) y, al mismo tiempo, lo incluyen en conceptos que evocan multiplicidad (sistema, conjunto de partes independientes, conjunto de cosas o personas). Términos como ‘sociedad *corporativa*’ u ‘*organización social*’, que toman el concepto de cuerpo en su calidad unificadora o *agregadora* de un conjunto de partes más o menos diversas, hace pensar en la posibilidad de que, efectivamente, exista un paralelismo entre nuestra idea de ‘cuerpo’ y otros campos como el de la sociedad y la identidad de la persona. A distintas escalas es posible, por tanto, vislumbrar la compleja relación entre unidad y multiplicidad, escisión y relación, que caracteriza a una sociedad con un grado de complejidad socioeconómica tan alta como la sociedad moderna occidental. Y de ahí el acierto de Terence Turner (1995: 145) al decir que el cuerpo sirve como paradigma no sólo de la individualidad, sino también de las limitaciones de la individualidad.

Es también cierto que, paralelamente al desarrollo tecnológico y científico, la proliferación de escalas de desigualdad y diferencia, la multiplicación de esferas de interacción, y el creciente número de personas que comparten identidades altamente individualizadas, el cuerpo ha ido tomando una forma mucho más definida; quizá porque empieza a ser más comprensible a *nuestra manera* de entender la realidad: una manera dedicada, según dice Latour (1993), a crear universales, conceptos y formas puras. La clave que identifica el concepto ‘cuerpo’ con el de ‘individualización’, como ya vimos, parece corresponderle a Leenhardt (1997 [1947]), cuando afirmó que el cuerpo actuó por primera vez como catalizador de la persona cuando ésta comenzó a entenderse como un yo individual desligado del grupo. Es innegable que a día de hoy un cuerpo particular parece corresponderse con una *persona* particular, y que a partir de la Modernidad, Occidente identifica el término ‘persona’ con *individuo*. La *humanidad*, además, no es un atributo universal sino una característica que define a los de ‘nuestra raza’ (volviendo a aquello de los universales y las formas puras). Otro catalizador bien podría ser el desarrollo de un pensamiento racional, parejo

a la certeza de poder emplear la reflexión y observación propias para asomarse al mundo. La conciencia de la capacidad de inteligencia o pensamiento individual, entiende el cuerpo como centro y objeto de percepción pero encumbra la *mente* como nueva imagen del ser humano (cfr. Elias 1990 [1939]: 126-8). En mi opinión e, indirectamente, en la de otros muchos autores, este es el inicio de la dislocación o esquizofrenia entre un sujeto que *es lo que hace* y otro (el mismo) que *cree que es lo que piensa*.

A lo largo de toda la bibliografía consultada han sido muchas las reflexiones que han dado cuenta de este hecho, es decir, de la idea de que en nuestra sociedad actual se están manejando al mismo tiempo dos modos distintos de entender la persona sujeta a dos tipos distintos de entender la corporalidad. Por un lado, (1) aquél que en mi opinión podría considerarse referente en sociedades orales, de escasa complejidad social y económica y con un predominio del componente relacional sobre el de la individualización. En este caso, tal y como ha tratado de desarrollarse a lo largo de este capítulo, el cuerpo –o su actividad– trasciende la persona o constituye su principal vector ontológico: *la persona es lo que su cuerpo hace*. Y por otro lado, (2) está el modelo que predomina en una sociedad altamente diversificada, económicamente compleja y fuertemente individualizada como es la sociedad occidental contemporánea. En ella se distingue un ente racional, caracterizado principalmente por su capacidad de pensamiento y reflexión, sede de la personalidad y el carácter de la persona, que le hace ser como es y perdurar en el tiempo, por encima de cualquier impedimento material: *la persona es lo que piensa*. Y también se toma el cuerpo como centro de percepción, espejo exterior de la persona, reflejo pasivo de la sociedad y del poder. Estos dos tipos sólo son dos referentes ideales, es decir, seguramente no exista ni haya existido ningún ejemplo real que pueda representar ninguno de los dos polos de manera absoluta. Ni siquiera a partir de los ejemplos que este trabajo ha tratado de recopilar podría defenderse una idea así, porque sería de nuevo buscar la oposición sistemática, y no la complejidad de lo *intermedio*.

Una forma de recuperar ese punto medio es quizá abrir los ojos a la situación actual real que, como algunos autores han tratado de desvelar bajo diferentes formas (cfr. Foucault 2009 [1975] y 2001 [1983]; Deleuze y Guattari 1994 [1980]; Haraway 1991; Latour 1993; Morin 2002 [1994]-a; Ingold 2000; Hernando 2012a; Alonso González 2012), nos muestra un modelo de entender el mundo y la persona profundamente contradictorio y dicotómico. No se trata en ningún caso de hacer alarde de la *verdad*, sino de descubrir mínimamente el estado de confusión en el que vivimos inmersos. Este breve subapartado defiende el papel de una corporalidad que nunca ha desaparecido, por mucho que la base racionalista que domina nuestra perspectiva se afane en separar la idea de la cosa, la mente del cuerpo, el sujeto del objeto. *El cuerpo sigue siendo vector de expresión subjetiva bajo cualquier perspectiva posible, aún tratándolo como un mero objeto de reflexión o soporte de percepción*. No dejemos que la *sensibilidad* y la *emoción* sigan estando subordinadas a la capacidad

de raciocinio que la hegemonía individualizadora (y patriarcal) se esfuerza por hacer su máxima.

Volvamos a las palabras de Alexandre Surrallés (2005: 8), '*nuestro organismo está en el fundamento de las representaciones del mundo y de nuestro "yo" que construimos permanentemente*'. La racionalización de nuestros actos y de nosotros mismos –como sujetos agentes que asoman a un mundo de objetos pasivos– ha abandonado al cuerpo hacia estudios sobre el conocimiento y la epistemología<sup>85</sup>, dejando poco espacio a proyectos pretendidamente ontológicos.

La propuesta de la Antropología Simétrica es un paso interesante para recapitular y hacernos más conscientes de la dinámica de purificación que dirige nuestra visión de la realidad (cfr. Latour 1993 y Law 1999). Su traducción arqueológica rescata, entre otras cosas, la necesaria materialidad que constituye mutuamente a personas y cosas (cfr. Olsen 2003; Witmore 2007a; Webmoor y Witmore 2008). Se trata de una perspectiva que, en cuestión de 'cuerpos', ayuda a relativizar su supuesto carácter pasivo –un objeto entre otros objetos– lanzándolo hasta el vértice de problemáticas ontológicas: *el cuerpo* –junto a los objetos– *es esencial para entender, construir y representar las 'tecnologías del yo'*. Una idea que, por supuesto, se remonta al trabajo de Michel Foucault (1990 [1981]) y que también encuentra precedentes en la filosofía de Husserl, Heidegger y Merleau-Ponty. Ya que, si bien el cuerpo puede actuar como medio o referente, estos autores trabajaron para hacer de su inmediatez fuente absoluta de existencia: '*Mi cuerpo es la textura común de todos los objetos y es, cuanto menos respecto del mundo percibido, el instrumento general de mi comprensión*'. (Merleau-Ponty 1975 [1945]: 250).

Otro ejemplo es, por supuesto, el trabajo de autores y autoras interesados en cuestiones de género desde una perspectiva feminista y también *queer*. Sus contestatarias propuestas no sólo ayudan a relativizar el discurso dominante, también sacan a la luz aspectos y detalles velados que mucho tienen que ver con la corporalidad y la conformación de la identidad humana. En este caso, la identidad de género no se concibe como un arquetipo cerrado y estable, sino como una actividad *encorporada*, permanentemente actuada (Butler 1990). Esta imagen no sólo es válida para la Prehistoria (cfr. Alberti 2013) sino, indudablemente, también para la sociedad actual.

Pero la imagen que promueve la idiosincrasia contemporánea, en la que el proyecto reflejo del 'yo' consiste, en buena medida, en la creación de un cuerpo (Giddens 1997 [1991]: 16 y 130), no consigue, en mi opinión, abarcar toda su trascendencia. Esto puede entenderse de manera sencilla con un juego de palabras –dejándonos arrastrar de nuevo por la hegemonía del concepto... –: en uno de los diálogos de la película *La Dama de Hierro* (2011), que cuenta la vida de Margaret Thatcher, la protagonista habla sobre su experiencia política como mujer. Una de las

---

85 Sin olvidar las obras de Platón y continuando con Kant, Hume, Descartes, Leibniz...

frases del diálogo es más o menos ésta: ‘antes tratábamos de *hacer*, hoy tratamos de *ser*’. Por otro lado, en un debate radiofónico reciente sobre las nuevas generaciones de jóvenes de nuestro país, un interlocutor hizo una apreciación interesante, ‘el *ser* ha sido sacrificado por el *aparentar*’. A través de estas dos frases podría hacerse todo un análisis de *nuestra interpretación* sobre la trayectoria de los modos de ser persona en Occidente. Un recorrido que va sustituyendo el *hacer* por el *ser*, y el *ser* por el *aparentar*. De las palabras de M. Thatcher podría deducirse que, de un estadio en el que las mujeres ‘sólo’ *hacían*, pudo llegarse con esfuerzo a otro estadio en el que las mujeres ‘por fin’ *son*. Se establece una relación progresiva o, al menos, desigual entre *hacer* y *ser* encumbrando, como se dijo anteriormente con otras palabras, la imagen de un sujeto racional y aparentemente estático –que más que hacer o sentir, *piensa*–. La ‘opinión’ que transmite este personaje se completa además con otro comentario, esta vez a su médico personal, cuando le dice algo así: ‘¿por qué se afana tanto en preguntarme lo que *siento* y no me pregunta de una vez por todas qué es lo que *pienso*?’. Por otro lado, el locutor radiofónico establece una nueva y más actual relación sustitutiva entre *ser* y *aparentar*, por la que se da a entender que la juventud a estas alturas ni siquiera se afana en construir un auténtico proyecto reflexivo, un ideal de subjetividad, sino que constantemente vive disfrazándolo y viviendo de la apariencia. Ya ni siquiera somos, sólo  *fingimos ser* (?). De nuevo, se deduce de estas palabras una mayor consideración del componente estático, abstracto y neutro del sujeto racional que *es*; por encima de las prácticas, movimientos y actitudes que en definitiva, le hacen *ser*.

Vale la pena hacer un inciso y sugerir una comparación de la actitud que deviene de estos comentarios con la opinión de Weber (1930 cit. por Turner 1997: 22-3) sobre que la racionalización de la cultura, esto es, la intelectualización de la vida a través del encumbramiento de la ciencia y la regulación de los cuerpos buscando su máxima eficiencia, tienen que ver con el surgimiento de la sociedad de mercado; y se podría añadir, el predominio y valoración de una identidad cada vez más individualizada: ‘*La relación entre racionalización y exceso de poder político es evidente*’ (Foucault 2001 [1983]: 243). Este contexto es propicio para la contradicción, dado que favorece una consideración tanto de la persona como de su cuerpo, limitada y parcial, escondiendo todo aquello que menosprecia el proyecto del *discurso* oficial.

Esta imagen que describe Foucault es muy ilustrativa del fenómeno de abstracción que afecta no sólo al modelo de pensamiento sino a las instituciones de poder, al concepto de verdad, los modos de ser persona e indirectamente, al papel o consideración del acto mismo del cuerpo en el discurso:

‘...en los poetas griegos del siglo VI, el discurso verdadero (...) era el discurso pronunciado por quien tenía el derecho y según el ritual requerido (...) un siglo más tarde la verdad superior no residía ya más en lo que era el discurso o en lo que hacía, sino que residía en lo que decía:

*llegó un día en que la verdad se desplazó del acto ritualizado, eficaz y justo, de enunciación, hacia el enunciado mismo: hacia su sentido, su forma, su objeto, su relación con su referencia.* (idem 1992 [1971]: 17) (el énfasis es mío)

Pero todos estos cambios, como se trata de defender aquí, esconden una realidad más compleja que la que ese discurso oficial exige. La paulatina racionalización del acto y del habla como un *qué*, esconde el *hecho en sí* del acto y del habla que les otorga su existencia: *‘El sentir que se siente, el ver que se ve, no es pensamiento de ver o sentir, sino visión, sentir, experiencia muda de un sentido mudo’* (Merleau-Ponty 1964: 303 cit. por Surrallés 2005: 3). El acto de sentir y ver, se *desactualiza* o se aparta de su ontogénesis experimental para convertirse en una imagen puramente abstracta y, por tanto, también desligada de la persona que siente y ve. Distinguir entre ver y mirar, oír y escuchar, y por supuesto, *ser* y *estar* –que no está presente en todas las lenguas–, es un mecanismo necesario que ayuda a entrever una realidad por debajo del escenario dominante. ‘Estar’ se considera una manera *circunstancial* de existir e igualmente, existir en cierto lugar o permanecer a lo largo del tiempo. Este verbo disloca el absolutismo del *ser*, para otorgarle cualidades temporales, espaciales, participativas y *performativas*. El propio vocablo ‘existir’ se traduce directamente por ‘tener lugar’.

Asimismo, mientras este trabajo enfatiza el carácter materialmente activo del modo de ser persona en sociedades orales –en las que las disposiciones y actitudes corporales actúan como principal vector de la persona y de los principios sociales y culturales– es imposible negar que parte de la importancia de estas consideraciones sigue presente en el entramado sociocultural y también ontológico del Occidente contemporáneo. En relación a la regulación de la conducta de una comunidad dada, Warnier (2007: 272-3) reconoce la diferencia entre una cultura en la que ésta no esté verbalizada sino materializada en el cuerpo y la cultura material, y aquella que sí se verbalice e incluso, esté fijada por escrito. Pero también admite que en la sociedad occidental, que correspondería al segundo caso, el poder no sólo se sitúa en el *logos* sino que continúa haciéndolo en el cuerpo. El trabajo de Foucault, en el que se basa este autor y al que ya se ha hecho referencia, es muy ilustrativo en este sentido.

El trabajo de Ingold (2000: 172 ss.) dedicado a la percepción y relación con el entorno, trata de llamar la atención, a través de múltiples ejemplos, sobre la necesaria materialización y *actualización* de la Ciencia; en el sentido de dejar a un lado las categorías absolutas e inertes con las que reflexionamos sobre el mundo y tener en cuenta la sensibilidad, dinamismo y espontaneidad que surge de la percepción y acción sobre el medio. En cierto modo, este autor nos considera también animistas o no tan alejados de una ontología como ésta (cfr. *idem* 2006: 11; también Bird-David 2004 y Sillar 2009). Quizá esa idea sea demasiado arriesgada o un tanto esencialista, en tanto que, al igual que es lícito tratar de rastrear continuidades, reconocer la diferencia también es un ejercicio de justicia (cfr. Haber 2009). En



este sentido, hacer referencia a la labor de Ingold supone reconocer su efecto catalítico en trabajos antropológicos, sociológicos y también arqueológicos; dado que cuestiona el verdadero significado de los dualismos cartesianos que pueblan nuestros escritos y trata de ofrecer una imagen más directa y, efectivamente, más dinámica y espontánea de nuestra relación con el mundo. Esa imagen siempre ha estado ahí, pero ha sucumbido a siglos y siglos de *lenguaje científico*: ‘*Knowing must be reconnected with being, epistemology with ontology, thought with life*’ (Ingold 2006: 19) En uno de los capítulos de su última obra, *Lines: a Brief History* (2007a), hace referencia a nuestra manera de entender el movimiento por el espacio o la ejecución de alguna tarea. Podría decirse que una vez terminado nuestro viaje o completada nuestra labor, tendemos a elaborar una imagen de su desarrollo en forma secuencial; esto es, en forma de una nube de puntos (gestos, paradas, pasos...) que ensamblar para obtener el producto final (un cuadro, la experiencia del viaje, un guiso). Imaginando que el proceso total de la acción toma una forma lineal, el autor considera que:

*‘...the line, in the course of its history, has been gradually shorn of the movement that gave rise to it. Once the trace of a continuous gesture, the line has been fragmented –under the sway of modernity– into a succession of points or dots. This fragmentation (...) has taken place in the related fields of travel, where wayfaring is replaced by destination-oriented transport, mapping, where the drawn sketch is replaced by the route plan, and textuality, where storytelling is replaced by the pre-composed plot. It has also transformed our understanding of place: once a knot tied from multiple and interlaced strands of movement and growth, it now figures as a node in a static network of connectors. (...) people in modern metropolitan societies find themselves in environments built as assemblies of connected elements. Yet in practice they continue to thread their own ways through these environments, tracing paths as they go.’ (ibídem: 75)*

Esta reflexión sobre la paulatina fragmentación de la experiencia vivida, convertida en un conjunto de puntos así como de conceptos, categorías y abstracciones, incluye la *separación entre una dimensión práctica, directa, continuada y puramente sensorial sobre el medio, y la reflexión o percepción mental de la misma*. Todo un ejemplo de la desconexión inconscientemente inculcada que ronda nuestra manera de entender el mundo y a nosotros mismos en él: si camino desde mi casa a la biblioteca, ¿dónde han quedado cada uno de los pasos que me han alejado de allí y me han traído hasta aquí?

La valoración de estas ideas no debe llevarnos a inventar un programa epistemológico nuevo: no se trata tanto de fomentar una reconciliación imposible sino de apreciar el alcance que tiene a la hora de abordar cualquier estudio social, histórico o cultural. Del mismo modo, no es más importante aceptar la continuidad



como saber manejar la diferencia. Este apartado no pretende anular todo lo dicho a lo largo del capítulo, sino completar el cuadro que supone la intromisión en materias tan peliagudas y complejas como el estudio de las subjetividades y modos de ser persona en la Prehistoria; con el problema añadido de tratar de incluir también al cuerpo –con sus propios límites y particularidades– dentro de ese conjunto final.

## 5. RECAPITULACIÓN

Podría afirmarse con seguridad que *el cuerpo siempre ha sido soporte de identidades*. Lo que cambia y lo que nos interesa es, entonces, saber cómo funciona bajo diferentes contextos y, sobre todo, cómo pudo hacerlo en la Prehistoria. El análisis bibliográfico realizado ha permitido conformar *dos modelos heurísticos* –que no corresponden a ningún contexto real– relativos al cuerpo y la persona sobre los que trabajar y con los que acercarse a diferentes contextos sociales, económicos y culturales: por un lado, (1) un tipo de corporalidad no conceptualizable, sino extrovertida y actuada en la práctica; conjunto de inclinaciones, afecciones, cualidades dimensionales y disposiciones activas que trascienden a la persona o permiten que esta *sea*. Esta consideración *holística* del cuerpo y del modo de ser persona impiden, igualmente, que exista una separación radical entre una dimensión material y otra espiritual. El cuerpo, así como la persona, se entiende en clave relacional como producto constante y directo de las prácticas sociales, creencias y valores en los que se ven inmersos. Cuerpo y persona también se consideran *marco de referencia* total, constituyéndose modelos ontológicos en los que la relación de la persona y su entorno está basada en un constante diálogo emocional entre sujetos<sup>86</sup>, y todo se entiende como hecho a medida o permanentemente *humanizado*. Ni el cuerpo ni el sujeto pueden considerarse categorías abstractas; es su dependencia práctica y material con el mundo, y las relaciones que los sitúan dentro del universo social, las que impulsan su ontogénesis. Por otro lado, (2) se ha hecho referencia a un tipo de corporalidad perfectamente objetivable a modo de concepto pero dislocada en origen, ya que su abstracción permite distinguir entre una idea de cuerpo físico, perfectamente autónomo y susceptible de ser aislado de la persona, y una idea de cuerpo como principal vector diferenciador de la persona individual. A esto se le suma la conservación del componente práctico y *performativo* que corresponde, en última instancia, a cualquier consideración directa del cuerpo y que a su vez, se ve frenada por la creación de una conciencia cada vez más alejada de su componente material y más identificada con un sujeto racional. El cuerpo se entiende, por tanto, como algo *pasivo* aunque siga siendo activo; *cerrado* aunque siga siendo abierto y permanentemente transformable; y *aséptico* aunque continúe siendo sostén del componente subjetivo y afectivo de la persona.

---

86 En un permanente ejercicio de *subjetivización*.



Fig. 19. Imagen con fotografías de los diez peinados masculinos aceptados por el régimen en Corea del Norte. La estrategia de uniformización social no puede ser más evidente, aunque en este caso no exprese una situación de igualdad real, sino de adscripción y aceptación de un régimen que evade cualquier impulso individualizador potencialmente subversivo (fuente: [www.elpais.com](http://www.elpais.com) del 1 de marzo de 2013)

Por otro lado, y en relación a la identidad de la persona, el cuerpo se halla potencialmente afectado por los matices que permiten distinguir la relacionalidad de los primeros visos de individualización. La correspondencia o relación fractal entre cuerpo, persona y sociedad ha de ser siempre tenida en cuenta: el cuerpo ha de entenderse como *relación* cuando la persona sólo se entiende como parte de un conjunto, y como un *constructo social* cuando, así mismo, la persona sea considerada un producto de la sociedad. El cuerpo físico no establece diferencias cuando la sociedad no distingue entre clases o grupos. No hay más observar que cualquier retrato de un grupo indígena, un pelotón del Ejército, una congregación de cardenales de la Iglesia o alguna de las imágenes que podamos rescatar últimamente de los mítines políticos de Corea del Norte (Fig. 19). La igualdad, aunque sea supuesta o pretendida en algunos casos, queda impresa en el cuerpo. Esto también sucede con la diferencia, que independientemente de cualquier circunstancia –mayor o menor complejidad socio-económica, adopción de la escritura, etc. –, seguirá siendo canalizada a través del cuerpo. Ahora bien, los procesos de individualización, tal como pudo comprobarse en el capítulo anterior, discurren paralelamente a los procesos de racionalización o abstracción de la realidad; lo que permite la distinción entre un sujeto cognoscente y un objeto potencialmente conocido. Esto concede al sujeto poder desligarse del mundo y de las relaciones que antaño le hicieron ser, para poder pensar su persona como un ente singular; un *ego* responsable de sus propios actos, sensaciones y reflexiones. El cuerpo se convierte en requisito de su particularidad –no ya de su relación– y recipiente de su potencial psicológico. Al mismo tiempo que nace la idea de cuerpo como

concepto, comienza la larga carrera del desdoblamiento de la persona en Occidente. Pero este proceso es lento, prolongado y en ningún caso directo. Faltan muchos condicionantes para entender cómo hemos llegado a ser hoy lo que somos, o al menos, a pensar lo que creemos que somos. Antes de llegar a ese hipotético culmen, cuerpo y persona no pueden considerarse realidades absolutas, ni siquiera puede saberse dónde acaba uno y donde empieza la otra. No se trata, como sucede en la actualidad, de identificar la singularidad de la persona (individuo) con los límites del cuerpo (singular), sino de mantener la ausencia de fronteras entre lo que ésta es y lo que su cuerpo *hace*. Esta dinámica nace y a la vez, reproduce, una concepción generalista de la condición de *humanidad*. De esta manera, el marco existencial de un organismo concreto, se define a partir de su comportamiento, disposiciones y costumbres –la apariencia por sí sola es engañosa–; y evita así la distinción entre lo que a nuestros ojos entendemos como humano y no-humano.

El resultado general, como puede comprobarse, no es de ningún modo sencillo; a veces puede resultar incluso contradictorio. Sobre todo al intentar tratar ambos polos al mismo tiempo, estableciendo distancias y continuidades, para poder seguir trabajando sobre el pasado desde el presente. A esto se le podría sumar el estado de confusión en el que, se decía, vivimos inmersos por nuestra tendencia a esencializar dos tipos distintos de realidad; dos realidades forzosamente separadas a nivel intelectual, pero irremediablemente convergentes en nuestra vida diaria: la realidad directa del fenómeno y la realidad indirecta del concepto (o *noúmeno*). En lo que a este capítulo se refiere, es innegable reconocer que se contaba con varias dificultades de partida: por un lado, tratar de un tema como el de la corporalidad por escrito, exige una traducción constante de la inmediatez y materialidad del acto corporal a nociones y conceptos abstractos. A esto se le suma, por otra parte, el tratar con contextos en los que no es posible recurrir a tal terminología sino, de hecho, fundamentar toda la realidad corporal en su dimensión práctica, afectiva y cualitativa.

Pongo un ejemplo para aprovechar la posible confusión que, a lo largo del texto, se ha podido ir creando en torno un detalle que expongo a continuación. Resolverlo puede ser interesante para comprender este último párrafo: tanto en un polo (sociedades orales, eminentemente relacionales) como en otro (sociedades letradas con un alto índice de individualización) se ha hecho referencia al *cuerpo como vector de la persona*. A pesar de que las palabras utilizadas en un caso y en otro pueden parecer las mismas, la diferencia es sustancial. En uno de los polos (1) –concretamente el propuesto como modelo general para la Prehistoria– se da a entender que, como ya se dijo anteriormente, no es posible establecer una diferencia de conceptos entre cuerpo y persona en sociedades orales, dado que tampoco es viable separar lo que la persona *es* de lo que su cuerpo *hace*. O dicho de otra forma: la persona *es* porque su cuerpo *hace*. Bajo un modelo identitario fuertemente relacional, el ser de la persona se fundamenta y hace explícito a través de una serie de prácticas (corporales) que tienen muy en cuenta el carácter primordialmente

compartido o social. Esto queda de algún modo demostrado en el hecho de no exista un término unificado para cuerpo y que la referencia a sus partes tienda a realizarse junto a prefijos o sufijos posesivos que enfaticen la sustancia común que comparten cada uno de los miembros de la comunidad. En este sentido, esas partes –al igual que el comportamiento, las habilidades desarrolladas e incluso ciertos objetos– no pueden desvincularse de la persona a la que pertenecen como ésta no puede entenderse fuera de las relaciones sociales o parentales en las que está inmersa. Al no poder recurrir a un término que englobe la complejidad de esta perspectiva –el cuerpo como inclinación, afección, fuerza vital, relación, disposición, punto de vista– se decide volver a ‘cuerpo’, o a lo sumo, acudir a expresiones que den cuenta de la extensión que se necesita: *‘corporalidad en sentido global y ampliamente transversal’*, *‘horizonte corporal’*, *‘marco de referencia total’* y *‘corporalidad compuesta y holística’* son algunas que pueden hallarse a lo largo del texto. En el otro polo (2), aquél que trata de sintetizar la idea actual de cuerpo, también se ha comentado que éste es incapaz de desvincularse de la persona particular a la que individualiza. De hecho, estas son más o menos las palabras que pueden deducirse del trabajo de Leenhardt sobre las comunidades de Nueva Caledonia. El cuerpo, según sus propias palabras, nace como delimitador del espíritu –entendido como yo psicológico– y discriminador de una base cultural fundamentada en el mito. La persona deja de considerarse algo difuso, intrínsecamente relacional, y comienza a poder ser concretada en torno a unos límites físicos que permiten su identificación como individuo único (Leenhardt 1997 [1947]: 162-4). Efectivamente, en ambos casos el cuerpo puede considerarse el principal ‘detonante’ de la persona; ahora bien, tanto ‘cuerpo’ como ‘persona’ varían de un polo a otro.

En el segundo caso, la necesidad de un soporte corporal para la persona indica que se está separando un componente material y directo –también pasivo en cierto modo– de otro inmaterial e indirecto: es decir, se establece una distinción entre sujeto agente y objeto pasivo. El cuerpo, ciertamente, se convierte en lado visible de la persona; lo que permite cualquier mecanismo de diferenciación o particularización de la misma. Cuenta, por tanto, con la posibilidad de una identidad plenamente individualizada. Pero al mismo tiempo, y de manera claramente contradictoria, ese cuerpo puede pensarse como una ‘idea de cuerpo’ general, y por tanto, convertirse en modelo universal de cuerpo humano. Esta imagen reproduce claramente la complejidad y tendencia a la confusión que puede derivar de cualquier reflexión que se haga sobre un tema como éste. Por otro lado, podría decirse que los datos que nos ofrece la Antropología sugieren que en sociedades orales, sobre todo las menos complejas socioeconómicamente, la oposición entre objeto y sujeto no está tan claramente definida. Esta hipótesis podría explicar muchas de las ideas que se han apuntado a lo largo del capítulo y que, por supuesto, explican la imposibilidad de hablar de ‘sujetos’ y ‘cuerpos’ bajo un horizonte epistemológico y también ontológico como el que ahora nos movemos. El último apartado del capítulo, en un intento por relativizar la polarización a la que finalmente se ha llegado –por nuestra tendencia a la simplificación–, llama la atención sobre la esquizofrenia que,

de manera tan perfecta, ha conseguido mantener un modo de entender la realidad aparentemente tan sencillo, pero tan complejo y contradictorio en profundidad.

Este mecanismo duplicativo, como se sabe, es tan antiguo como la escritura, que provocó la primera desconfianza en la lectura de los textos, así como en las intenciones del autor. El desarrollo de la cultura escrita y las consecuencias que ello supone para el modelo de relación de la persona con su entorno y para la propia visión de sí misma (cfr. Olson 1986), son procesos indispensables para comprender las dificultades a las que se hace referencia. En concreto, existe el peligro de caer en *logomaquias* o guerras terminológicas de las que extraer mil y un significados distintos sin llegar a ninguna conclusión clara. La disociación que padecemos, además, dificulta distinguir entre lo que es y lo que interpretamos que podría ser. Pero no todo ha de considerarse negativo; los obstáculos también pueden ser enriquecedores, siempre y cuando tengamos la humildad de reconocerlos. Este capítulo ha comenzado con la máxima de que *no existen puntos de vista distintos sino múltiples realidades posibles*, lo cual es una buena manera de abrir la mente y poner en marcha nuestra capacidad crítica.

La parálisis o deficiencia que el lenguaje académico presenta ante problemáticas como ésta es, por ejemplo, la causa del escaso valor que la extensión material y fenoménica de la realidad –en lo que refiere, al menos, al cuerpo y la persona– ha tenido en ciencias humanas desde el momento en el que comenzó a separarse el objeto de la idea y el hecho de su interpretación. El pensamiento científico, en este sentido, puede verse desbordado por propuestas como la que aquí se maneja para el estudio de sociedades prehistóricas; a saber, acompañar los análisis conceptuales y epistemológicos con una mayor consideración de la dimensión práctica, material y *performativa* del mundo y de las personas que viven en él. Y además, partir del hecho de que trabajamos sobre horizontes ontológicos distintos que son en definitiva, *realidades* alternativas. No sólo lo pide el contexto, también una necesaria renovación de los mecanismos de funcionamiento que continúan caracterizando a las ciencias humanas sin cuestionar las bases que los sostienen. De hecho, en las últimas décadas, sociólogos, antropólogos, historiadores y demás personas dedicadas al estudio de la persona humana y a su enorme diversidad, han comenzado a desvelar los ‘errores’ autoimpuestos y estratégicamente dirigidos a corroborar nuestra pretendida superioridad sobre el resto de las comunidades del mundo. El encumbramiento de la Razón, al parecer, sigue dando sus frutos. Ahora bien, el objeto de esta reflexión no es igualarnos o rebajarnos, sino tratar de hacernos conscientes de la cantidad de detalles que se nos escapan y que limitan nuestra visión sobre la diversidad. Se trata de un llamamiento dirigido a seguir alentando el análisis crítico de conceptos –como ‘sujeto’, ‘persona’, ‘cuerpo’, ‘individuo’– que tan fácilmente trasladamos de un momento a otro de la Historia, y de un lugar al otro del Mundo.

Se parte de la idea de que el cuerpo es una *herramienta* de gran potencial para el estudio de la identidad en el pasado, pero también se anima a reflexionar sobre qué tipo de cuerpos se están tomando como referencia; así como qué modelo de persona puede corresponder a cada contexto analizado. El capítulo que viene a continuación trata de distinguir cuáles fueron los primeros pasos de un proceso de creciente individualización dentro de un contexto todavía fuertemente relacional. Cómo se gestionaron esos cambios y qué papel jugó el cuerpo en todo ello será su eje principal. Esta tarea exige, tal y como se ha podido comprobar, *pensar* en otro tipo de corporalidades; ajenas incluso al repertorio terminológico con el que estamos obligados a expresarnos –corriendo el peligro de no poder abarcar y, por tanto, entender, con qué modelos ontológicos estamos tratando–. Y además, intentar *disminuir* el predominio *conceptual/representacional* que todavía caracteriza a muchos de los análisis que trabajan con cultura material prehistórica: sin dejar de lado las categorías mentales que ordenan nuestra porción de realidad, trabajar con sociedades orales exige potenciar el componente práctico, directo y materialmente activo que, según los especialistas (cfr. Havelock 1982 [1963]: 42-171), caracterizaría la relación de la persona con el mundo y con otras personas en contextos como éste. Sólo teniendo en cuenta límites como los que aquí se plantean –los mismos que dificultan realizar un retrato sencillo de lo que pudo darse en el pasado–, se podrá realizar una aproximación a la realidad prehistórica libre de connotaciones presentes.

# ESTUDIO DE CASO

---





## 1. INTRODUCCIÓN

Una vez encuadradas todas las ideas que nacen de la necesidad de repensar el cuerpo y la persona en la Prehistoria, es necesario volcarlas en el registro y saber qué nuevos detalles merecen ser destacados. El origen de este trabajo está en presuponer que comprender las distintas maneras en que puede experimentarse y vivirse el cuerpo, puede ser una herramienta útil para el estudio de los modos de ser persona en el pasado; sobre todo en momentos en los que se carece de testimonio escrito y por tanto, falta un nexo entre la sociedad viva y los restos materiales que ésta produjo. Tanto el cuerpo como la persona parecen, en principio, haber estado siempre ahí, incorruptibles ante la distancia cultural y el paso del tiempo. Aunque también es cierto que comienzan a salir a la luz estudios que animan a relativizar las características y diferentes trayectorias ontológicas que la persona presenta de manera objetiva. La justificación de esta aserción no sólo nace, como se pudo comprobar, del estudio antropológico y sociológico actual de distintas comunidades humanas a lo largo del globo; también comienza a intuirse sobre todo a partir de los años 90 en Arqueología, cuando la búsqueda del *sentido* de la cultura material invita a preguntarse por la identidad del sujeto prehistórico y su percepción o relación subjetiva con el medio y con la sociedad (cfr. Thomas 1989 y 1998; Yates 1993; Tilley 1994 y 1999; Treherne 1995; Bradley 1998; Hernando 1999b). Es evidente que la mayoría de esos intentos no supieron evitar las trampas de la subjetividad presente, a pesar de que muchas de las ideas propuestas entonces todavía siguen presentes en el cuadro temático preferencial de la Arqueología en el siglo XXI (cfr. Criado Boado 2012: 91-7, sobre los límites de la Arqueología Postprocesual). Podría decirse que el problema no está tanto en tener la certeza de sabernos diferentes y distantes, sino en delimitar los puntos de fusión-fisión, conocer los caminos e iluminar los puntos oscuros a los que somos incapaces de llegar. Algunas propuestas parten del lado ideacional de la acción humana, esforzándose por llegar a los fundamentos racionales que construyen un determinado modelo social o identitario (*idem* 1989 y 2001b). Otras, además, tratan de recuperar su traducción materialmente práctica (Hernando 2002; González Ruibal et al. 2011; Hernando y González Ruibal 2011). Algunas caen a favor de soluciones fenomenológicas (Hamilakis et al. 2002a; Fowler 2002 y 2004; Tilley y Bennett 2008) o directamente cognitivas (Mithen 1998; DeMarrais et al. 2004). Éstos y otros muchos trabajos interpretativos situados entre unas y otras líneas fuertes, tratan de lanzar propuestas coherentes y bien argumentadas. El propósito de este capítulo no es rebatir las conclusiones a las que ya se ha llegado sino apuntar nuevos frentes y consideraciones a la luz de la propuesta que atraviesa todo este trabajo de investigación, esto es, afinar qué tipo de identidad corporal se estaría manejando en la Prehistoria y, sobre todo, cómo ésta influiría en la constitución de un determinado modo de ser persona.

Como ya se ha podido comprobar, el cuerpo no ha estado tan sujeto a reflexión como la identidad de la persona en Arqueología. Las corrientes teóricas al uso han abandonado un análisis profundo del mismo a favor de la supuesta universalidad de

sus límites, aceptándolo como una herramienta heurística sin más cuestionamiento: escenario de la sociedad y la persona, materialización de principios culturales, etc. Esta opción es correcta pero parcial, ya que olvida cómo el aparato ontológico y epistemológico que nos caracteriza limita la visión que podamos tener tanto del cuerpo como de la persona en otros contextos alternativos. Esto se debe a la predominancia que, en el discurso oficial, ha tenido la mente sobre los sentidos y la emoción (Hamilakis 2002; Hernando 2012b), lo cultural sobre lo natural, además de la compleja disensión que predica entre sujeto y objeto. Estas consideraciones no son inocentes en tanto que tienden a establecer toda una escala de valores entre lo que es válido y lo que no, lo que puede pertenecer a la cultura y sociedad humanas, y lo que se aleja de ellas. Esto llevó durante muchos años a instaurar, por ejemplo, modelos evolucionistas que despreciaban la diferencia y encumbraban los rasgos que suponían más cercanos al ideal ilustrado. De hecho, cualquier forma de entender la persona y su cuerpo que se alejase de esa imagen de unidad indivisible que tan bien reconocemos hoy en nuestra mente, llegó a considerarse consecuencia de la falta de pensamiento lógico o característica de *primitivismo* (cfr. Lévy-Bruhl 1926 [1910] cit. por *idem* 1975 [1949]). El racionalismo, por tanto, volcó toda su atención en lo que la persona *pensaba* –y no en lo que ésta hacía– para poder considerarla sujeto trascendental.

Son muchos los trabajos teóricos que, en las últimas décadas, han recuperado el cuerpo y los sentidos en la investigación sobre la persona (Csordas 1994a; Lambek 1998; Crossley 2001; Thomas y Ahmed 2004a), revelando una realidad que parecía haber estado dormida durante siglos. Esta tendencia ha tenido una gran acogida en Arqueología (Fisher y Loren 2003; Joyce 2005; Borić y Robb 2008a). Ahora bien, no basta con recuperar una imagen del cuerpo mucho más completa que la que habíamos heredado del idealismo, el racionalismo e incluso, también del empirismo –corrientes orientadas casi exclusivamente hacia la creación de una filosofía del conocimiento y no de la existencia humana– y trasladarla directamente al pasado<sup>87</sup>. Es necesario indagar en el contexto de acción pretérito, esto es, en las condiciones y mecanismos que pudieron dar forma a una determinada manera de entender la persona y su cuerpo.

### 1.1. RECORDATORIO TEÓRICO-METODOLÓGICO

Precisamente, el contexto sobre el que se centra este trabajo se construye a partir de dos claves ampliamente desarrolladas en el segundo capítulo e intensamente ilustradas a través de ejemplos antropológicos en el tercer capítulo. Su objeto es ilustrar de manera convincente y veraz el escenario de la Prehistoria sobre el que plantear el tipo de propuestas que aquí se manejan: en primer lugar, (1) que los mecanismos de creación y reproducción cultural e identitaria se basan

<sup>87</sup> Ejemplo de ello es la multiplicación de términos como el de *embodiment* o *embodied subject* sin una reflexión profunda previa. El resultado vuelve a ser parcial ya que se continúa trasladando un concepto creado y referido al presente para caracterizar a sujetos pasados; es decir, sin tener en cuenta el contexto en el que éstos construirían su propia identidad subjetiva.

enteramente en la oralidad. Y en segundo lugar, (2) que se trataría de un momento de claro predominio de una identidad de tipo relacional –lo que no excluye que ya aparecieran rasgos individualizadores asociados a los primeros gérmenes de diferenciación social–, caracterizada por unas dinámicas sociales concretas que, por tanto, excluyen completamente la categoría de ‘individuo’ actual (Hernando 2002). Ambas consideraciones coinciden en dar un especial énfasis al cuerpo que, independientemente de la temática del trabajo, ha resultado ser principal protagonista y culmen en este nuevo intento por acercarnos a los modos de ser persona en contextos que podrían ser similares a los de la Prehistoria europea. Se trataría, en éste último capítulo, de retomar todas las conclusiones precedentes para poder elaborar un cuadro específico de procedencia enteramente arqueológica. En concreto, seguir los rasgos incipientes de individualización que, según la literatura arqueológica, acompañan a los procesos de diferenciación o jerarquización social que surgen a partir del tercer milenio a. C. en Europa. El objetivo es tratar de analizar cómo funciona ese proceso identitario –además de social, político o económico– a través del cuerpo: *cómo se gestiona el vínculo y la diferencia en un contexto relacional y oral*, o indagar sobre la relación entre el cuerpo y la persona en un contexto en el que, hipotéticamente, no existe diferenciación alguna entre lo que se es y lo que se hace; es decir, en el que no es posible contar con una categoría de sujeto más allá de las acciones que desarrolla su cuerpo.

Si bien es cierto que la mayoría de los casos antropológicos cotejados no podrían pertenecer a un estadio intermedio (jefaturas, ‘sociedades big-man’, sociedades intermedias, germánicas, segmentarias, transigualitarias<sup>88</sup>, etc.) entre sociedades igualitarias y sociedades más complejas como proto-estados –dada la escasez de fuentes–, sí es posible establecer algunos rasgos de especial relevancia que pueden ayudar a explicar ciertos datos del registro y que los hace igualmente interesantes para este trabajo. Esto se debe, principalmente, a que todos los ejemplos manejados pertenecen a *sociedades orales*, tal y como serían aquellas incluidas en este contexto socio-político intermedio del que no existen paralelos en la actualidad. A partir de aquí sí es posible, recordemos, partir de una serie de dinámicas que fueron comprobadas y desarrolladas en el capítulo anterior, y que pueden orientarnos en éste para una mejor interpretación de los datos disponibles.

Los teóricos de la oralidad y los ejemplos antropológicos cotejados, alertan sobre la tendencia, en contextos orales, a identificar cualquier realidad con su expresión práctica y directa, desviando su atención de cualquier representación ideacional o conceptual de la misma: no existe distancia entre signo y referente, ni entre locución y experiencia (Goody y Watt 1996 [1963]: 41 y 54; Havelock 1996 [1986]: 101 ss.).

---

88 Término acuñado por Brian Hayden (1995) para referirse a aquellas sociedades en las que el liderazgo político habría rebasado los límites del parentesco y extendido su ámbito de acción más allá de la esfera estrictamente local, a pesar de no poder hablarse de una institucionalización ni centralización del ejercicio del poder. Este concepto fue utilizado en la Península por Rafael Garrido-Pena (2006) para caracterizar a las sociedades calcolíticas de la Meseta implicadas en la red de intercambios campaniforme.

Haciendo especial referencia al trabajo de Ong (1993 [1982]: 47 ss.), podría decirse que en estas comunidades, el conocimiento sobre el mundo y sobre la persona se basa enteramente en la experimentación directa e inmediata, reprimiendo cualquier ejercicio puramente intelectual. La *trayectoria vital* humana se convierte en referencia central: sus gestos, prácticas, tradiciones y relaciones... El aprendizaje constituye todo un ejercicio de imitación y mnemotecnia, que desemboca en un fuerte sentimiento empático entre el sujeto y la comunidad de la que procede el saber *comunicado*. La ritualización del conocimiento como fenómeno social, y no individual o privado, es prueba de ello (cfr. Havelock 1996 [1986]: 109-10). Tanto el tiempo como el espacio se ‘construyen’ a la medida de la persona humana: viviendo, por un lado, un eterno presente creado a partir de rutinas y de la constante idealización de la tradición (mitos, relatos y genealogías que se amoldan al presente generando un fenómeno de homeostasis). Y utilizando, por otro lado, marcos de referencia espacial situacionales, directamente relacionados con la experiencia personal (cfr. Hernando 2002: 69 ss.).

Esto se halla estructuralmente relacionado con la idea de que la oralidad favorece la conformación de identidades más relacionales y exteriorizadas que introspectivas (Ong 1993 [1982]: 73 y Havelock 1996 [1986]: 107). La experiencia y prácticas *incorporadas* de la persona, así como del grupo, se convierten en epicentro de referencia, ayudando a crear una estructura identitaria comunitaria centrada en el cuerpo y sus disposiciones. Esto favorece la *subjetivización* generalizada del mundo, que adopta las mismas características y mecanismos humanos, considerados como reflejo y epicentro del cosmos (cfr. ANEXO 5). Todo esto, por supuesto, también tiene que ver con la falta de un desarrollo tecnológico lo suficientemente amplio como para poder tener un dominio real de los fenómenos de la naturaleza; a los que únicamente entonces se podría *objetivar*<sup>89</sup> o alejar emocionalmente de sí.

Por otro lado, en un contexto en el que predomina la *identidad relacional*, la persona se sitúa dentro del compendio de relaciones que dan forma al grupo y no como un punto más entre otros tantos puntos. Su ontología es intrínsecamente situacional y comunicativa, en tanto que se define por la posición que ocupa dentro de otra serie de posiciones y además, necesita de la expresión/reproducción constante de la misma para mantener la estructura total de la comunidad. La *ritualización* de la tradición en todas las facetas posibles, ayuda a enfatizar esta idea, ya que insiste repetidamente en definir la postura y lugar que cada miembro ha de adoptar en cada circunstancia. Además, el componente fuertemente empático de los miembros de una comunidad basada en la relacionalidad, tiende a la uniformización e igualación de su aspecto exterior –como epicentro de identidad de la persona– y de la cultura material que ésta comparte (González Ruibal et al. 2011 y Hernando 2012b).

89 Y no sólo objetivar, sino también subjetivar –o hacer presente en la mente de la persona–, antropomorfizar o incluir en representaciones metafóricas sobre el mundo. Aunque sin duda, la consecuencia más evidente sería hacer de esos fenómenos objeto de análisis científico.

Tanto la oralidad como la relacionalidad invitan a tener siempre presente el componente corporal que, a través del análisis desarrollado, parece constituirse como principal vector de la persona, si no el único. El sujeto, que no es posible referir como trascendental –lo que supondría pensarlo como un ente alejado de la experiencia inmediata y constante del mundo–, se convierte en *sujeto narrativizado* (*sensu* Havelock 1996 [1986]), perpetuamente construido, compartido y abierto hacia afuera. El cuerpo no es objeto pasivo, escenario de acción o espejo social, sino principal magnitud ontogénica.

Lo interesante, llegados a este punto, sería tratar de observar *qué tipo de comportamientos corporales acompañarían a los primeros indicios de diferenciación social*. Qué sucedería en un contexto relacional como el descrito, si ciertas personas comenzaran a desarrollar rasgos distintivos que supondrían su alejamiento del núcleo comunal, es decir, muestras muy incipientes de individualización. Ésta parece la circunstancia que más llama la atención de la investigación en el periodo que da comienzo a partir del tercer milenio a. C. en Europa.

El trabajo desarrollado por Hernando (2012a, 2012b y 2013) en los últimos años nos ofrece una clave importante que tener en cuenta: según esta autora, la diferencia de poder en sociedades orales se expresa instantánea y exclusivamente a través del cuerpo y su comportamiento, introduciendo ciertos elementos distintivos (adornos, herramientas, actividades y usos de la cultura material) que alejan a ciertas personas del resto de la comunidad. De este modo, personas que desarrollen trabajos especializados o posean algún tipo de información ajena al grupo, hallarán en el cuerpo (en sus prácticas) el principal vehículo para *actuar* su diferencia. Es decir, aquellas personas que puedan considerarse distintas, independientes de algún modo de los lazos sociales, expresarán estructuralmente esta desemejanza a través de *acciones y apariencias* desiguales. Una idea que combina a la perfección con la hipótesis que aquí se plantea y que defiende la conexión intrínseca, material y permanentemente reproducida, entre cuerpo y sujeto. Se excluyen, por tanto, valoraciones de tipo intelectual o racional –que sólo establezcan diferencias acerca de lo que se piensa o reflexiona–, propias de contextos en los que predomina un modelo de identidad fuertemente individualizado y un alto nivel de alfabetización.

Ahora bien, lo sugestivo de la propuesta es que, a pesar de que esa diferencia interpersonal vaya apareciendo, y de hecho constituya la parte más visible de la identidad personal –así como la más atendida por los arqueólogos–, *el vínculo de identidad relacional que subyace nunca se pierde*. Es más, sigue reflejándose en el comportamiento corporal, esto es, sigue siendo extrovertido. Así, en un contexto de completa oralidad, tanto la *diferencia* como el *vínculo* desembocan en lenguajes somáticos contrarios pero complementarios.

Hernando explica esto último a través del hecho de que los vínculos emocionales –es decir, la identidad relacional– son imprescindibles para mantener la seguridad

ontológica que cualquier ser humano necesita para vivir. A medida que la razón se abre paso sobre la emoción, ésta va quedando relegada y apartada del discurso oficial, que siempre favorecerá los rasgos asociados a la razón: el cambio, la capacidad de agencia, el conocimiento científico y abstracto, etc. Pero el vínculo y la emoción no cesan, porque son indispensables para vivir. Las estrategias desarrolladas por parte de los hombres que van individualizándose para no perder este componente afectivo, tampoco entran dentro del orden de saber-poder que ellos mismos construyen, con lo que son negadas y pasan a formar parte de aquello que *se actúa* pero no se piensa (*idem* 2012b: 130). Estos mecanismos son, por un lado, (1) el fomento de relaciones desiguales de género, y por otro, (2) la creación de *grupos de pares* masculinos –núcleos en los que seguir alentando vínculos relacionales– alternativos al total de la comunidad.

La totalidad de este trabajo trata de reflexionar sobre la hipótesis de que en la Prehistoria no sería posible desdoblarse un discurso enteramente referenciado en el cuerpo de otro asentado en la razón. Un contexto en el que esta dislocación, que sólo es posible a partir de la Modernidad, no podría ser referida ni imaginada. Es necesario limitar e incluso hacer desaparecer la distancia que nuestro aparato racional establece entre sujeto y cuerpo; dejar de pensarlos como entidades separadas y además, *abandonar aquellas imágenes que identifican el sujeto con la agencia y el cuerpo simplemente con la apariencia*. Los ejemplos de la literatura arqueológica que repasaremos a continuación obvian este tipo de consideraciones, como también niegan la pervivencia del vínculo que, ciertamente, se expresa corporalmente. El resultado es una imagen que, sospechosamente, es muy cercana a aquella que el discurso preconiza sobre la realidad actual. Esta imagen sería el resultado de una trayectoria histórica en la que, progresivamente, se habrían ido abandonando simples mecanismos sociales basados en la igualdad social y la ‘ingenuidad emocional’, para llegar a un estado exitoso de dominio sobre el medio y encumbramiento de la persona individual e independiente, núcleo de un pensamiento abstracto cada vez más complejo. Pero esta visión puede estar sesgada ya que, tal y como demuestra la Arqueología si se mira de otro modo al registro, la realidad pudo haber sido mucho más compleja y ‘relacional’ (*idem* 2012b: 131).

A lo largo de este capítulo se tratará de introducir una imagen del inicio de la complejidad social que tenga en cuenta, por un lado, la idea de cuerpo y persona que se ha desarrollado a lo largo del trabajo, y que ilustre, por otro, cómo el cuerpo sigue expresando la relacionalidad y el vínculo en momentos de incipiente jerarquización social e individualización embrionaria. De las dos estrategias que, según Hernando (*idem* 2012a), utilizaron los hombres progresivamente individualizados para mantener el vínculo emocional, este capítulo se centrará en la segunda de ellas, dedicada a la creación de *grupos de pares* masculinos. De este modo se tratará de continuar ilustrando la posición del cuerpo en el estudio de los modos de ser persona en la Prehistoria.



## 2. ESTADO DE LA CUESTIÓN: DIFERENCIACIÓN, JERARQUIZACIÓN E INDIVIDUALIZACIÓN EN LA HISTORIOGRAFÍA SOBRE EL CALCOLÍTICO Y LA EDAD DE BRONCE EN EUROPA

La historiografía identifica el inicio de la *diferenciación social* en Europa con los cambios que comienzan a introducirse en el terreno de la economía y la tecnología a partir de la Edad de los Metales o el inicio de la actividad metalúrgica. Pero no se trata de reconocer estos cambios con la causa, y el aumento de la complejidad social con la consecuencia, sino de entenderlo como un proceso holístico en el que los múltiples aspectos que entran en juego son a la vez causa y efecto. Es decir, sin una transformación de la subjetividad es imposible idear y aceptar una serie de cambios tanto en las tradiciones como en la cultura material que manejamos, y al mismo tiempo, sin una evolución en nuestro modo de vida o en nuestra relación material con el mundo, no es posible pensarnos a nosotros mismos de manera distinta. De esta manera, los procesos de jerarquización y diferenciación social, los primeros rasgos de individualización, así como la especialización en el trabajo, la institucionalización de un comercio a larga distancia o la creación de nuevas tecnologías y materiales, deben entenderse como un proceso conjunto de mutua determinación.

En el tercer capítulo ya se hizo alusión a que los procesos de individualización habían de entenderse como la contraparte subjetiva a un aumento de la complejidad social, económica y tecnológica (Hernando 2002: 56-62). Desarrollado en un inicio por un conjunto muy reducido de personas, fundamentalmente hombres, este proceso transformativo se caracteriza por la progresiva distancia identitaria y emocional que se establece entre éstas y el resto de la comunidad a la que pertenecen. En casos de una alta individualización –grado que sólo es posible documentar a partir del siglo XVIII–, el sujeto puede pensarse a sí mismo como totalmente independizado de las relaciones sociales, capaz de desarrollar un eficiente control sobre el medio y una alta capacidad de reflexión. La adopción de la escritura constituye un episodio clave para entender este proceso, en tanto que favorece el desarrollo del componente *reflexivo* paralelo a la separación emocional entre sujeto y objeto (cfr. Havelock 1982 [1963] y 1996 [1986]; Goody y Watt 1996 [1963]; Olson 1996; Ong 1993 [1982]). Es decir, la posibilidad de hacer presente en la mente y considerar como reales y autónomas, ideas completamente escindidas de su inmediatez material o posibilidad de autorreferencia.

Cualquier estudio centrado en la Prehistoria tendrá que tener en cuenta este hecho, dado que su investigación afectará a poblaciones que siempre se moverán cognitivamente dentro de los límites de la oralidad. Aún así, es posible encontrar en contextos orales visos incipientes de individualidad, como decimos, parejos a la incipiente complejidad socioeconómica que describen, por ejemplo, los trabajos dedicados a la Protohistoria europea. Pero como trata de defender esta tesis, *estos cambios en el modelo de subjetividad pretérita habrán de situarse antes a nivel somático*

*que intelectual o mental*, en tanto que sólo ésta es la manera de entender el sujeto y la persona en sociedades orales<sup>90</sup>. El cuerpo, en este caso, no sólo expresará la diferencia sino que, a partir de la hipótesis de Hernando (2012a), expresará también la *actuación* de vínculos con *grupos de pares* para compensar la pérdida de los lazos con la comunidad que es inherente a la creciente individualidad. La historiografía, como se verá, sólo atiende al primer aspecto (la diferencia) y no al segundo (el vínculo); es decir, favorece la generalización de discursos dirigidos a crear una visión de esta etapa de la Prehistoria centrada en el cambio, la transformación, la jerarquía, el ideal masculino, etc. desfavoreciendo así las permanencias, las actividades de mantenimiento, la importancia de la relacionalidad, etc.

## 2.1. EL LENGUAJE HISTORIOGRÁFICO: CLAVES DEL DISCURSO EN EL CASO PARTICULAR DEL CAMPANIFORME EN EUROPA

El fenómeno de la Cerámica Cordada (Cordded Ware-Single Grave), el de las Ánforas Globulares (Globular Amphora) o el de la Funnel-necked Beaker (TRB) desde mediados del IV milenio a. C., y el Campaniforme (Bell Beaker) desde inicios del III milenio a. C., son considerados por los especialistas como los primeros ejemplos de *expansionismo* ‘cultural’ en Europa (cfr. Childe 1930; Sangmeister 1963; Bosch Gimpera 1971; Burgess y Shennan 1976; Harrison 1980; Shennan 1982; Vander Linden 2001; Vandkilde 2006b; Heyd 2007; Harrison y Heyd 2007). Utilizar el término ‘expansión’ es ciertamente peliagudo dentro del contexto historiográfico que rodea a estos cuatro fenómenos, por remitir al siempre presente problema del origen y modelo de difusión del compendio socio-cultural que, en principio, acompañaría al uso de tales tipologías cerámicas. Pero no es objeto de este apartado hacer una revisión del *cómo* sino del *qué* que caracteriza a estos fenómenos tan extendidos. En concreto, y refiriéndonos al Campaniforme, interesa entender las diferencias entre la visión que ofrece la historiografía y la que puede derivarse de lanzar una nueva mirada a los detalles que están presentes en el registro en relación a la cuestión de la identidad.

El Campaniforme ha sido asociado, casi desde las primeras referencias que se tienen sobre este tipo cerámico, con un hipotético fenómeno socio-cultural de enorme vistosidad y prestigio (cfr. Childe 1964 [1925]; Castillo Yurrita 1928; Clarke 1976; Burgess y Shennan 1976). Es indiscutible que la aparición de cerámicas tan elaboradas en contextos tan concretos, responde a *cambios profundos* en la sociedad e ideología de gran parte de las comunidades prehistóricas europeas desde el tercer milenio a. C. (Harrison y Heyd 2007: 193). Transformaciones que podrían ser rastreadas desde el final del Neolítico, momento de afianzamiento de una economía productora y una sociedad campesina (Sherratt 1981; Thomas 1987; Vicent García 1990 y 1998), hasta su culmen en la Edad del Bronce (Gilman 1981; Shennan 1982 y 1993; Kristiansen y Larsson 2006).

<sup>90</sup> De otra manera, se estará proyectando nuestra propia idea de persona al pasado: su funcionamiento, su forma de representación, el valor de sus acciones, su construcción y desarrollo, etc.

Ciertamente, no puede decirse que exista un único modelo para explicar de manera general *el recorrido sociopolítico del cambio*. Pero a grandes rasgos, y según trabajos más o menos recientes, podría hablarse de dos grandes perspectivas: una ‘evolucionista’ (1), que apunta a la creación de una sociedad de linaje a partir de la apropiación patrimonial de la tierra y la elaboración de toda una ideología heroica afianzada en la acumulación de bienes de prestigio, la reproducción de prácticas minoritarias o la formación de redes de intercambio suprarregionales. Lo que culmina en la aparición de una élite guerrera masculina, que en ocasiones es referida como núcleo de emergencia de la noción de persona como ente individual (cfr. Thomas 1991). Y una segunda perspectiva ‘involucionista’, o mucho más cauta ante las repercusiones del cambio (2), que prefiere atender al sentido comunitario y todavía no consolidado de las formas de poder que podrían rastrearse a lo largo del tercer milenio a. C. Fenómenos como el del Campaniforme sólo harían evidente la clara inestabilidad social y política previa a la institucionalización de la diferencia o por el contrario, a su completa disolución. Estos trabajos defienden la necesidad de atender a las estrategias que traten de inhibir el cambio y fomenten la cohesión del grupo, antes que centrar la investigación en buscar un supuesto proceso progresivo de jerarquización social (cfr. Feinman 1995; McGuire y Saitta 1996; Díaz del Río 2004; Stanish y Haley 2004; Stanish 2010; Parcerou Oubiña y Criado Boado 2013).

Evidentemente, esta división binaria esconde un panorama de gran variabilidad que busca la explicación que mejor pueda adecuarse a un registro que es relativamente similar para todos. Si quisiéramos, en el caso particular del fenómeno Campaniforme, tomar las claves más importantes que se han manejado en la historiografía hasta el día de hoy, y situarlas por encima de esta clasificación dual, dos serían los puntos en los que, sin duda, convergerían:

1. *La formación de algún tipo de corporación intragrupal, seguramente vinculada al parentesco, que permite distinguir varios grupos dentro de la propia comunidad sin que ninguno destaque sobre el resto.* Aunque podrían establecerse importantes diferencias entre el registro de Europa occidental y oriental –especialmente en lo referido al registro funerario–, son muchos los trabajos que apuntan la posibilidad de que el fenómeno Campaniforme acompañe al desarrollo de grupos de linaje o clanes (sociedades segmentarias), parejo a la apropiación de la tierra y de los excedentes de producción iniciada a finales del Neolítico (*vid. supra*). Independientemente de la interpretación que pueda seguir a esta hipótesis –institucionalización de la diferencia o resistencia a la división–, estos trabajos apuntan a la creación de grupos de filiación o segmentos que tienden a distanciarse del resto de la comunidad. En el caso de Europa central y oriental, donde predominan los grandes cementerios de sepulturas individuales –posiblemente resultado de un uso reiterado por parte de familias extensas–, es frecuente encontrar determinadas tumbas que destacan fácilmente del resto, tanto por el ajuar como por la arquitectura de la tumba (Kalicz-Schreiber y Kalicz 1998-2000; Šebela y Škrdla 2003; Heyd 2007). Se trata por lo general de tumbas masculinas que, en algunos casos, llegan a actuar como

referente espacial para el resto de tumbas del grupo familiar (cfr. Kim 2010). En el caso de Europa occidental, donde existen por igual tumbas individuales y tumbas colectivas –generalmente creadas por un uso reiterado de las mismas y no por un único episodio sincrónico–, también es frecuente encontrar alusiones a la presencia de grupos de parentesco. Esto se reflejaría, a nivel funerario, en la creación de pequeños panteones (Bueno Ramírez et al. 2007-2008) o espacios destacados (Berzosa y Flores 2005; Liesau et al. 2008; Aliaga Almela 2008; Heras Martínez et al. 2011) que no incluirían al total de los miembros de la comunidad. Efectivamente, el bajo porcentaje de personas inhumadas hace pensar que no todo el mundo tendría el ‘privilegio’ de ser enterrado, al menos de manera destacada. Además, si tuviésemos en cuenta la proporción de enterramientos que incluyen alguna pieza cerámica campaniforme, el número sería aún menor (cfr. Gómez Pérez et al. 2011). El yacimiento madrileño de Camino de las Yeseras, del que proceden la mayoría de los datos más recientes de la Península Ibérica, es un ejemplo perfecto de la situación que trata de describirse, en tanto que presenta enterramientos con y sin ajuar campaniforme. Todo hace pensar que ambos tipos serían sincrónicos (Blasco Bosqued et al. 2007), es decir, que en una misma comunidad se estarían llevando a cabo rituales funerarios claramente dispares. Según sus investigadores, los enterramientos con Campaniforme estarían concentrados en un área concreta del poblado, agrupándose en torno a covachas, hipogeos y amplias áreas semiexcavadas –a diferencia de las fosas simples que contienen los enterramientos sin Campaniforme–. Además, entre los enterramientos con ajuar campaniforme predominan los hombres, mientras que las mujeres y niños son más frecuentes en fosas sin ajuar (Blasco Bosqued comunicación personal)<sup>91</sup>. Aunque el número de personas varía de una tumba a otra, como también sucede en aquellas que carecen de ajuar campaniforme, la posición de los cuerpos es mucho más *uniforme* en las que sí lo incluyen, coincidiendo con la norma que parece prevalecer en toda Europa: posición lateral flexionada (Vega et al. 2010).

La presencia de grupúsculos familiares diferenciados del resto de la comunidad, ha podido ser también rastreada a través de estudios osteológicos y análisis sobre la dieta. El resultado es que, efectivamente, existen ciertas personas dentro de la comunidad que presentan rasgos físicos asociados con una mejor alimentación: mayor estatura, mayor robustez, menos patologías, media de vida más alta, etc. En el caso del yacimiento madrileño de Camino de las Yeseras (Gómez Pérez et al. 2011: 122), se constató que los únicos individuos adultos que llegaron a edad madura eran varones –excepto una mujer– y que de siete, seis fueron enterrados con Campaniforme.

Además de la predominancia de llamativas tumbas masculinas, es importante llamar la atención sobre la también novedosa fijación de relaciones de género y

<sup>91</sup> Información proporcionada por la Dra. Blasco Bosqued durante las *IX Jornadas de Patrimonio Arqueológico de la Comunidad de Madrid* (Museo Arqueológico Nacional, Alcalá de Henares, 14-16 noviembre de 2012).

edad, seguramente alentada por la necesidad de asegurar el acceso a los medios de producción a través de matrimonio y herencia (Sherratt 1981; Thomas 1987; Ruiz-Gálvez Priego 1992; cfr. Price et al. 1998 y Vander Linden 2007 sobre posibles estrategias matrimoniales a larga distancia). En este sentido, el hallazgo de ricas tumbas femeninas o infantiles seguramente respondería a su relación de filiación –con la cabeza masculina del linaje–, y no por detentar ningún derecho propio (Brodie 1997 y Turek 2000). Aún así, en general, el patrón cambia de oriente a occidente, donde suele ser más frecuente asociar tumbas especialmente ricas casi exclusivamente con hombres, mientras las mujeres predominan en enterramientos colectivos sin cerámica campaniforme (cfr. Gómez Pérez et al. 2011: 122; Flores y Garrido-Pena en prensa) o al menos, en tumbas más austeras (Gómez Vázquez en prensa) y menos normativizadas (Sofaer 2002: 201).

Este tipo de segregación –también en términos de género– en el ámbito funerario no es algo completamente desconocido: durante el Neolítico, sobre todo en sus etapas finales, es fácil suponer que los enterramientos colectivos megalíticos no podrían contener el total de la población<sup>92</sup> –sobre todo teniendo en cuenta que en la mayoría de los casos no se representan todos los rangos de edad– (cfr. Guerra Doce et al. 2009). En la segunda fase del yacimiento de La Sima (Soria), cuyo periodo de uso pudo estar comprendido entre el 3800 y el 3600 cal a. C., la tumba actuó como panteón colectivo de uso diacrónico durante varias generaciones. Dentro de la cámara del *tholos*, pueden distinguirse dos cistas geminadas construidas a partir de lajas de arenisca sobre un suelo pavimentado, además de un osario en disposición periférica (Rojo-Guerra et al. 2005b: 98-101)<sup>93</sup>. Según los autores, esta estrategia coincidiría con la *paulatina generalización de los enterramientos primarios y el abandono de rituales integradores* (*idem* 2005a: 22).

Este último detalle es, sin duda, uno de los puntos más interesantes y a la vez más críticos de la historiografía sobre Campaniforme de la última década en Europa occidental (cfr. Fokkens 1998; Salanova 2003; Chambon 2004; Gibson 2004; Bueno Ramírez et al. 2005b; Rojo-Guerra et al. 2005a; Thomas 2005). Ya que si bien no es posible identificar el ritual funerario campaniforme con el enterramiento individual, sí existen ciertos rasgos que invitan a pensar en un tratamiento del cadáver más individualizado y normalizado respecto a etapas anteriores (Thomas 1991). Independientemente del tipo de poder alcanzado por estas élites, linajes o facciones, esto supondría el *afianzamiento de la diferencia intracomunitaria a través de la manipulación de la apariencia*.

92 Aunque visibles para el total de la comunidad, tampoco el interior sería accesible para todos (Thomas y Whittle 1986; Thomas 1991). Sobre tesis que defienden la segregación o selección desde el Neolítico: Masset y Soulier (1995) y Kines (1975), ambos citados por Bueno Ramírez et al. (2005b: 79 y 85). También es interesante seguir el caso de la Bretaña francesa (Shennan 1982: 157), donde se documentan ricas tumbas monumentales desde finales del Neolítico.

93 Algo muy parecido sucede también en el yacimiento próximo de la Peña de la Abuela, donde existen hasta ocho estructuras pétreas –entre lajas y cistas– con el supuesto propósito de ‘individualizar’ a ciertas personas o destacarlas frente al osario general (Rojo-Guerra et al. 2005b: 24-30).

2. *La creación de un aparato ideológico de carácter masculino y guerrero, altamente estandarizado y extendido a nivel suprarregional.* Este punto guarda directa continuidad con el anterior, en tanto que consigue distinguir qué tipo de rasgos asociados con el uso de cerámicas campaniformes son los que permiten hablar de una transformación importante a nivel ideológico, social, político e identitario en Europa. Y además, abre su análisis al exterior, en tanto que toma como referencia el fenómeno en sí mismo y no tanto las variaciones locales y regionales. Recordemos que, pese a la dificultad inherente, estos puntos pretenden sintetizar las ideas claves que parecen desprenderse del total del conjunto historiográfico sobre el Campaniforme.

Lo que viene a referir este punto es a que el fenómeno Campaniforme, tantas veces señalado como paneuropeo, guarda una serie de constantes que parecen repetirse en cada contexto local o regional. Esas élites, grupos de parentesco o facciones que destacan sobre el común de la población, comparten en mayor o menor medida un conjunto de disposiciones que son reinterpretadas bajo muy diferentes entornos culturales. De ahí las repetidas referencias a la ‘estandarización’ u ‘homogeneización’ de la cultura material o del modelo social o ideológico que la acompaña, y además, la atención referida hacia movimientos, conexiones, alianzas y demás medios de transmisión que pudieron favorecerlo (cfr. Salanova 2001; Vander Linden 2007; Prieto Martínez y Salanova 2009; Prieto Martínez 2012). No todos estos trabajos citados vinculan directamente la homogeneización de la cultura material con la creación de una ideología de élite sino con una hipotética intensificación de las *redes de interacción y sociabilidad* horizontal (cfr. también Benz et al. 1998 y Salanova 2000). Según la propuesta que se adelantó en la introducción, este detalle no excluye la posibilidad de que, en muchos casos, sí existan ciertas tendencias diferenciales aunque no necesariamente jerárquicas o institucionalizadas. De hecho, estos y otros autores (Gallay 1997-8) sustituyen la visión tradicional del migracionismo masivo por la de un panorama caracterizado por pequeños grupos con dinámicas de interacción lo suficientemente fluidas como para facilitar el contacto y movimiento de personas entre ellos de forma permanente. Grupos que posiblemente coincidan con aquellos descritos en el punto anterior.

La asociación del uso del Campaniforme con una *moda de prestigio* difundida a través de contactos intercomunitarios surge en el mismo momento en el que se abandonan las tesis migracionistas (Burgess y Shennan 1976; Clarke 1976). Si bien el término ‘prestigio’ alberga connotaciones que podrían ser contestadas por algunos investigadores, el concepto ‘moda’ podría estar haciendo referencia a otros como el de ‘generalización’, ‘aceptación’, ‘difusión’ de un tipo de dinámica ideológico-conductual y material muy concreta por parte de determinados segmentos de población. En esta misma línea se incluyen los trabajos de Sherratt (1987 y 1991), cuya referencia al papel del alcohol y otro tipo de drogas en festines y ceremonias a lo largo de la Prehistoria y la Antigüedad, propició la multiplicación de estudios que vinculaban la presencia del Campaniforme y el resto de objetos



asociados, con la creación de una ideología excluyente (cfr. Garrido-Pena 2000 y 2006; Garrido-Pena et al. 2005). Ideología que llevaba parejo todo un conjunto de usos y comportamientos agregacionistas –libaciones rituales, símbolos de estatus compartido, ceremonias de comensalidad, equipos de caza y guerra, etc. –, prestos a la constitución de un nuevo *ethos* masculino (Thomas 1987: 410 y Treharne 1995: 106-8).



Fig. 20. Recreación ideal de un personaje relevante de las comunidades que modelaron y utilizaron la cerámica campaniforme. Se han tratado de incluir algunos de los componentes que suelen incluirse en los enterramientos asociados a este tipo cerámico: puntas de flecha de sílex, una punta de tipo Palmela, puñal de lengüeta, brazal de arquero, botones de hueso e incluso, un adorno de oro inspirado en la lámina hallada en el yacimiento de Fuente Olmedo (imagen de Luis Pascual, según Rojo-Guerra et al. 2006)



Los trabajos de Hayden (1995 y 2001) sobre el significado de los festines y banquetes, son de obligada referencia en este punto. La interpretación de este tipo de acontecimientos se explica como un factor decisivo en la consolidación de élites emergentes: se trataría de una estrategia clave en la búsqueda de alianzas, favores o apoyo ante una situación de inestabilidad. Tanto las ceremonias comunales de redistribución como los banquetes minoritarios, responderían a una misma táctica de afianzamiento de la diferencia (Friedman y Rowlands 1977 cit. por Hayden 1995: 39).

La imagen vertida hacia el exterior es, sin duda, la imagen del *hombre guerrero*. Un icono que, por supuesto, no corresponde a una persona individual sino al conjunto social que comparte unos mismos principios ideológicos y ontológicos. Sería interesante, a este respecto, profundizar en las causas que hacen que el *primer recurso diferenciador intracomunitario* tenga en muchos casos relación con la guerra o la creación de la figura del guerrero. Y es igualmente interesante observar el hecho, aparentemente contradictorio, de que un solo guerrero no vale nada en soledad, sino que sólo expresa su potencial en el conjunto y la *unión*<sup>94</sup>, más que en la diferencia. La institucionalización de la guerra exige la uniformización de los combatientes, para garantizar su reconocimiento mutuo, la obediencia a la jerarquía y el efecto de la fuerza de la masa<sup>95</sup>. Aunque más adelante se volverá a retomar esta idea, es necesario recalcar cómo la Antropología documenta frecuentemente esta tendencia a formar *fraternidades* masculinas vinculadas con la guerra, la caza o la fundición (Warnier 2011: 362-4; Harrison 1996 cit. por Vandkilde 2006b: 397-8). Pero sin duda lo más llamativo es la *perfecta conjunción entre sujeto y cuerpo* que se desprende de este tipo de ‘instituciones’, en tanto que la identidad de la persona parece ante todo expresarse en el conjunto de acciones, disposiciones y actitudes

94 Parece lógico admitir que en un contexto de transformación y pérdida de valores tradicionales, toda la energía se centre en recuperar o, al menos, reconducir la nueva situación hacia estrategias que la estabilicen sin demasiado coste (emocional, social e identitario). En este sentido, soy partidaria de aquellos trabajos que defienden la necesidad de buscar esos esfuerzos en el mantenimiento de las permanencias, aunque el devenir no siempre lo garantice. César Parcero y Felipe Criado (2013) recuperan el trabajo de Clastres (1978) para explicar las sucesivas dinámicas de resistencia a la indivisión que, desde el Mesolítico hasta el final de la Edad del Hierro, es posible rastrear en el noroeste de la Península. En lo que refiere al contexto de uso del Campaniforme –sobre todo a partir del 2.300 a.C. –, parece evidente la formación de un *ethos* bélico no generalizado, sino más bien adscrito a una minoría diferenciada del resto del grupo. Según estos autores, la guerra y el conflicto no son prueba de aristocratización o causa de la necesidad de líderes, sino por el contrario: ‘...the promotion of conflict between groups and individuals (...) are ways of avoiding the consolidation of larger political units and permanent or virulent chiefdoms.’ (Parcero Oubiña y Criado Boado 2013: 262). La guerra, materializada en una equipación y una actitud determinadas, crean una dinámica social e ideológica de fusión-fisión que no promueve la diferencia sino, paradójicamente, el vínculo ante una ‘causa’ común. La generalización del conflicto, como dicen Parcero y Criado, invita a la creación de alianzas, búsqueda de favores, intercambio de bienes, etc. que aseguran un estado de aparente control. Los protagonistas serán de nuevo aquellos segmentos de la sociedad capaces de crear una nueva identidad alternativa a la de la comunidad; los que invertirán el excedente en la constitución de todo un aparato simbólico, material y social que garantice el mantenimiento de su nuevo modo de vida y de ser persona.

95 Muchas de estas apreciaciones podrían aplicarse también al terreno de la religión, sobre todo en la creación de *instituciones* religiosas como la Iglesia católica.

–doxa– que conforman, en este caso, la figura del guerrero; su persona, en definitiva (cfr. Warnier 2011: 360). La guerra, al igual que toda actividad que implique tan intensamente al sujeto con sus actos –algo así como una circunstancia ontológica en la que lo que se *hace* no es distinto de lo que se *es*<sup>96</sup>–, puede fácilmente describirse como un auténtico ‘modo de vida’. Buenos ejemplos son todos los trabajos artesanos, los artistas, bailarines, músicos, así como marineros o pescadores... en los que muchas veces no es posible albergar un concepto sobre sí mismos que no contemple el *ejercicio* de su profesión.

El completo estudio que Heyd (2007: 335) realiza sobre la presencia del Campaniforme en Europa central y oriental, constata el hecho de que: ‘...even though around 650 graves are known in the Bell Beaker groups along the upper Danube (...) there is no single grave that indicates a person of superior status at a regional or supra-regional level.’ Y más adelante continúa:

‘...despite this intra-cemetery differentiation, there does not seem to be inter-cemetery differentiation: in other words, there are no hierarchies between neighboring family units. They co-existed as equals, with a loose regional connection and leadership.’ (ibídem: 251-2)

Si bien el análisis del autor sólo toma una zona concreta de uso de la cerámica campaniforme, el detalle bien podría representar la tónica general que representa el fenómeno excepto en muy contadas ocasiones (por ejemplo, el caso de Fuente Olmedo en Valladolid (cfr. Delibes de Castro et al. 2009: 588-9)). El tan aclamado arquero de Amesbury (Boscombe Down, Wessex) (Fig. 21), cuyo origen muy probablemente deba situarse en Europa continental, forma parte de un conjunto de enterramientos también con Campaniforme y ajuar más o menos destacado, situados alrededor de Stonehenge (Fitzpatrick 2002). Entre ellos se incluye un enterramiento paralelo y muy próximo cuyo individuo podría incluso guardar cierta relación consanguínea con éste (idem 2009: 177). De modo que, aunque indiscutiblemente singular, este personaje pertenecería a un contexto social e ideológico más amplio y compartido.

Más adelante se seguirá profundizando en las diferentes *estrategias* (prácticas, materiales y corporales) de diferenciación/vínculo desarrolladas a lo largo de la Protohistoria europea.

---

<sup>96</sup> Y que, recordemos, podría caracterizar el tipo de identidad de la persona predominante en toda sociedad oral.



Fig. 21. Recreación de la imagen del arquero de Amesbury (fuente [www.wessexarch.co.uk](http://www.wessexarch.co.uk))

## 2.2. RECAPITULACIÓN: EL LENGUAJE DEL CUERPO

Si bien muchos de los detalles que apunta el registro invitan a hacer una lectura sobre el fenómeno Campaniforme volcada en la *relacionalidad*—en tanto que fenómeno único—, la mayoría de las referencias están orientadas a la identificación del fenómeno del Campaniforme con los primeros rasgos de *individualización*. Esto es, en los trabajos de investigación, la relativa ‘unidad’ del fenómeno nunca guarda relación causal con los procesos de individualización, más bien se trata de la consecuencia de su generalización. A pesar de ello, y según el panorama que se describe en los dos puntos anteriores, es difícil no admitir que se trata de una situación ciertamente paradójica: ya que *si bien en el primer caso los datos parecen apuntar hacia diferencias de tipo intracomunitario, son esos mismos datos los que, en el segundo caso, permiten establecer semejanzas a nivel intercomunitario*. Esto no quiere decir que la repetición de estas fórmulas en diferentes contextos dé lugar a un entramado ‘paneuropeo’ uniforme—lo que sería ciertamente imposible— (Salanova 2005: 11-2 y Vander Linden 2007: 347), sino que curiosamente, esta observación consigue llegar a un lugar común por encima de la variabilidad local y regional.

Es ciertamente difícil hallar algún trabajo que tenga en cuenta esta contradictoria tendencia desde un punto de vista enteramente identitario, ya que hasta ahora han predominado reflexiones de carácter netamente social, político o económico: lenguaje de poder compartido, ideología heroica, estrategia de inhibición de la diferencia, transformación de los sistemas de parentesco, control de rutas comerciales, clientelismo, etc. Sólo una vez planteada la propuesta, el discurso generaba por sí mismo una teoría más o menos difusa sobre el proceso de evolución social que podría representar el Campaniforme. Una solución al respecto que explique cómo podrían darse al mismo tiempo procesos de fisión interna y fusión externa, y describa cómo podrían gestionarse tales procesos desde el punto de vista de la identidad, bien podría ser la aparición de un nuevo modo de entender la persona y la generación de nuevas formas de *identificación*/relación social. Podría tratarse, como defiende Hernando (2012a, 2012b y 2013), de la expresión de una *necesidad o interés compartidos*: la búsqueda del vínculo perdido por la paulatina e inevitable tendencia a la diferenciación social y al alejamiento de la comunidad identitaria de origen. La *relacionalidad* se traslada del común indiferenciado hacia excluyentes grupos de parentesco y, sobre todo, hacia grupos foráneos que han seguido una trayectoria similar<sup>97</sup>. En este sentido, los debates en torno a la institucionalización o no institucionalización de la diferencia se convierten en algo secundario, sólo interesantes en tanto que añaden intensidad al tipo de relaciones sociales predominante –más o menos basadas en el vínculo o en la diferencia–.

El artículo ‘Ideology, change and the European Early Bronze Age’ de Stephen Shennan (1982) puede ser muy esclarecedor de la idea que trata de apuntarse. En un mismo trabajo se recogen las dos claves que fueron revisadas en el apartado anterior. Concretamente, Shennan se basa en el trabajo de Giddens (1979), en el que defiende que un medio de legitimación de sectores hegemónicos es, precisamente, el desarrollo de estrategias que generen una ‘falsa sensación’ de inmutable igualdad social: ‘*the interests of the dominant group in the status quo may be represented as universal, or the existence of differences may be denied*.’ (Shennan 1982: 156). El objeto de discurso que persigue el artículo es, por tanto, demostrar la paulatina legitimación de la diferencia desde finales del Neolítico y el inicio de la Edad del Bronce: ‘... *the rise of an ideology which sought to legitimaze social differentiation, not by hiding it, but by representing it as natural and immutable through the use of material culture in the form of prestige items and ritual symbols which constantly reiterated the message*.’ (*ibidem*). Pero el nuevo lenguaje social de la élite del Bronce

<sup>97</sup> Esto no significa que se trate de un contexto de perfecta sintonía, libre de conflictos y enfrentamientos armados. Sobre este punto el registro habla claro: los conflictos tanto internos como externos existieron (cfr. Otto et al. 2006). Un caso especialmente llamativo es el del yacimiento madrileño de Humanejos, en el que algunas tumbas con cerámica y riquísimos materiales asociados al Campaniforme, fueron destruidas de manera sistemática durante el periodo de uso, lo que podría estar expresando conflictos internos en torno al liderazgo de ciertas familias sobre otras (Flores y Garrido-Pena en prensa)(cfr. también Harrison y Heyd 2007, sobre la turbulenta secuencia del yacimiento de Le Petit Chasseur I-III). El caso es que, enfrentados o no, unos y otros utilizan las mismas estrategias de diferenciación del núcleo social central: ambos son fácilmente reconocibles como minoría diferenciada.

ya no necesita, según el autor, de la actividad colectiva de toda la comunidad, sino que su poder estará basado:

*'... on the consumption in burial of prestige items and symbols obtained by means of contact with members of elites elsewhere and/or through the activities of specialist craftsmen. In this way the elite would have become distanced from the community and their power and rank would appear to be dependent on their own efforts.'* (ibídem: 158)

En esta cita se encuentran sintetizadas las claves a las que nos estamos refiriendo: la independencia respecto de sus comunidades de origen, insta a la dependencia de los grupos de élite entre sí. Más adelante relaciona directamente este contexto con el fenómeno Campaniforme: *'The change of an ideology more favourable to elite control was not the result of a further local increase in ranking (...) but stemmed from the stimulus of the appearance of the Bell Beaker assemblage'* (ibídem). Una vez más, vuelve a identificar la supuesta integración de un grupo de élite con el control del acceso a recursos mediante conexiones 'ideológicas' suprarregionales:

*'What we see is a convergence of local trajectories and an interaction between them based on the influence of a wide-spread ideology and subsequent elite interactions (...) ranking competition, the way in which power is exercised and the use of valuables are all ideology-dependent and must be recognized as such.'* (ibídem: 160)

El discurso consciente de Shennan toma la evidencia para legitimar un proceso de creciente desigualdad social; los rasgos relacionales, que también es capaz de rastrear en el registro, no se consideran importantes sino es como mecanismos estratégicos de poder social y político. La figura de una élite emergente, suprime en el discurso (oficial) cualquier tipo de reflexión complementaria acerca del fenómeno de agregación exclusivista que la materialidad del registro es capaz de desvelar. Expresiones como ésta:

*'In the so-called 'B-type' relief steale at the megalithic sites of Sion 'Le Petit-Chasseur' and Aosta 'St. Martin-de-Corlèans' (...) we see this warrior portrayed in his Bell Beaker persona. He wears a distinct costume, featuring patterned fabrics whose design is comparable with beaker motifs; special belts and pouches; special collar braids; and he is shown with –besides the occasional axe and dagger– an ostentatious set of archery gear. All in all, the impression portrayed is one of aggressive male individualism.'* (Heyd 2007: 358) (Fig. 22)

hacen pensar en que, efectivamente, el vínculo no entra dentro de los límites del discurso si no es para continuar alentando un determinado tipo de mirada hacia el registro y el pasado: una visión que construye lo que puede considerarse válido, legítimo y verdadero (Hernando 2012b: 131). En este caso, el valor de la individualidad, la masculinidad y el cambio.



Fig. 22. Reconstrucción ideal de un guerrero durante el periodo de uso de la cerámica Campaniforme (según Heyd 2007: 358)

De este modo, y volviendo a la cita de Volker Heyd sobre las estelas calcolíticas de Le Petit-Chasseur I-III, el autor interpreta que el desarrollo de una comunidad de élite sólo podría ser explicado como una estrategia de poder: *'It may be that the individuals were not actually equal in life, but are portrayed as such in death.'* (Heyd 2007: 360).

El importante detalle que cabe apuntar es que, sin lugar a dudas, *el cuerpo está expresando una serie de dinámicas que irrumpen irremediabilmente en el discurso historiográfico aunque éste se niegue admitirlas*. Tal y como se ha desarrollado en capítulos precedentes, no sólo es imprescindible entender que el cuerpo es siempre soporte de identidades (identidad de élite, identidad de género, identidad individual o dividida, etc.) (Sørensen 1997, 2010 y 2013; Meskell 2000; Joyce 2005; Fowler 2007, 2008 y 2011). También es necesario tratar de proyectar una imagen del cuerpo alejada de esencialismos y universalismos falsos. Sólo atendiendo a esta condición es posible, no sólo hallar una perspectiva más considerada con el pasado, sino también profundizar en nuestro análisis sobre los cambios sociales e identitarios en la Prehistoria. Recordemos, una vez más, la necesidad de contar con sociedades basadas enteramente en la oralidad. En este caso, y por las condiciones que una dinámica oral establece en el modo de entender la persona y su relación con la realidad, no es su pensamiento ni capacidad reflexiva los medios que constituyen su identidad o sentido del yo, sino la dinámica de sus actos, su apariencia y las actividades que le sean características. La constitución de una élite de guerreros o, al menos, de un sector diferenciado de la comunidad en un contexto de oralidad, no sólo es sinónimo de cambios sociales, ideológicos o políticos, sino de una auténtica transformación identitaria.



Estacita de Julian Thomas (1991: 38) acerca del complejo funerario campaniforme, podría acercarse a la idea que se trata de transmitir:

*‘...the key to understanding the metonymic aspect of the symbolic system [Beaker funerary assemblage] is that it only functions as a system by virtue of the presence of the body. (...) Yet all of them [material symbols] are concerned with things that the human body does: it eats, it drinks, it is dressed and adorned, it reproduces, it fights and hunts, it is a member of a community, it labours.’*

El cuerpo es foco de atención en toda su complejidad, desde la manera en la que se mueve hasta el tipo de cultura material que se le asocia. Es, en sociedades orales, vector principal de expresión del *vínculo* –a través de la estandarización o uniformización de las prácticas, vestimenta y cultura material– y la *diferencia* –a través del incremento de la variabilidad en apariencia, prácticas sociales y culturales, y cultura material–.

Según la tesis de Hernando (2012a) la pérdida de seguridad ontológica que supone desviarse de la comunidad de origen<sup>98</sup>, conduce necesariamente a la creación de nuevos vínculos de pertenencia entre aquellas personas que se hallan en un mismo proceso de redefinición identitaria. Cualquiera de estos vínculos se expresa fundamentalmente en la uniformización de las vestimentas, prácticas y gestualidad, que en un momento de escasa desigualdad sólo encontrarían visos diferenciales en términos de sexo o edad. Este detalle sigue presente en nuestros días y en nuestros cuerpos, aunque el orden de los mensajes conscientes que recibimos trate de empujarnos a ideales de independencia, singularidad y distinción; y aunque en un contexto de enorme diversidad socio-económica, sean muchos más los ámbitos de relación y actuación de la persona en los que nos movemos cada día.

En contextos orales, por el contrario, no existen muros mentales o psicológicos que ‘retrasen’ la enorme significancia del lenguaje corporal. El cuerpo, tal y como se defiende para condiciones así, debe considerarse único soporte de la persona, hasta el punto de no existir distancia alguna entre uno y otra. No existe ningún medio –intelectual– que caracterice, exprese y constituya a la persona más allá de sus acciones corporales. Esto no sólo supone admitir que en la Prehistoria no es posible establecer distancias entre el ser y la razón, el cuerpo y la persona, el sujeto y el objeto; también implica entender el cuerpo, no como un soporte independiente –en el que situar a la persona *a posteriori*–, sino como el propio *ser de la persona*. Su ontogénesis, por tanto, no deviene de la reflexión racional sino de la acción y constante actividad performativa. La creación y desarrollo de una compleja parafernalia colectiva por parte de las facciones o secciones minoritarias que

<sup>98</sup> Recordemos que, en sociedades de escasa complejidad socio-económica, tanto la identidad de la persona como la sensación de seguridad ontológica provienen de la estrecha relación *identificación* entre los miembros de una misma comunidad (Hernando 1999b y 2002) (ejemplos en Lévy-Bruhl 1986 [1927]; Leenhardt 1997 [1947]; Bird-David 1999).



desplazan la atención de la comunidad total a una comunidad exclusivista, no sólo es síntoma del surgimiento de una ideología diferencial o escisión socio-política sino, insisto, de un profundo cambio en las identidades<sup>99</sup>.

A lo largo del siguiente apartado se seguirá ilustrando esta dinámica bajo diferentes ejemplos tomados de la Prehistoria reciente europea. El objetivo es seguir los procesos de jerarquización social que los investigadores reconocen en el registro y tratar de rescatar el lenguaje corporal que les acompaña. De este modo será posible distinguir y subrayar el importante papel del cuerpo a la hora de entender los procesos de transformación identitaria en el pasado, así como hacer una nueva lectura de los mismos bajo una perspectiva somática más cercana quizá a la que pudo funcionar en tales contextos.

### 3. EJEMPLOS ILUSTRATIVOS DEL CONTEXTO DE ACCIÓN EN LA PROTOHISTORIA EUROPEA: LO QUE DESVELA EL REGISTRO

La complejidad socio-económica que acompaña el desarrollo de relaciones de desigualdad social, la especialización en el trabajo y la división de funciones, es característica de un periodo que tiene su origen en los momentos finales del Neolítico y el inicio de la Edad de los Metales en Europa. Este proceso económico, tecnológico y político sugiere la conformación de un cuadro social en el que ciertas personas –aquellas que tienen el control, el conocimiento y las habilidades suficientes sobre la naturaleza no-humana– son capaces de reconocerse como *distintas* al grupo de origen y pueden, al mismo tiempo, desarrollar estrategias identitarias ajenas a él. Lo que la persona es, por tanto, deja de estar afianzado en la red de vínculos que parten en exclusiva de la comunidad, pudiendo desarrollar potencialmente mecanismos de control o coerción sobre el grupo o favorecer la institucionalización de la diferencia. Comienzan entonces a darse los primeros rasgos de individualización, aunque de manera muy incipiente (Hernando 2002). Ahora bien, al mismo tiempo que estas personas desarrollan una mayor capacidad de control sobre la realidad y, por tanto, las diferencias son más marcadas dentro del grupo, la necesidad real de mantener un lazo social o emocional no desaparece. *El vínculo sólo se traslada de*

---

99 A medida que avance la razón, impulsada en un primer momento por la adopción de la escritura y la generalización de la imprenta, estos vínculos alternativos seguirán estando presentes en la actuación, apariencia y prácticas de los distintos sectores de identidad que nacen de la progresiva complejización socio-económica de la sociedad. Ahora bien, serán negados o ‘sabidos pero no pensados’ sobre todo por aquellos que detentan el poder y se encarguen de formar el discurso considerado ‘válido’ (Hernando 2012b y 2013). Al mismo tiempo, la diferencia interpersonal vendrá dada, fundamentalmente, por los productos de la razón y no tanto por la emoción o la actuación directa: lo que implica que el cuerpo se piense como un objeto, a la vez individualizador pero ante todo caracterizador de nuestra esencia humana y animal, y la mente como la sede verdadera del sujeto –soy lo que pienso, lo que creo–. Todo ello no es en realidad cierto sino sólo defendido por el discurso, ya que si bien no podemos negar nuestra capacidad autorreflexiva tampoco podemos evitar la preeminencia somática de nuestro ser-en-el-mundo.

*una comunidad a otra*. La identidad relacional, imprescindible para conservar el equilibrio ontológico –en tanto que el ser humano es, ante todo, un ser social– se restringe, en un primer momento, al grupo de parentesco: con el que se comparten vínculos de filiación, la transmisión de un linaje y la reproducción de un sistema productivo fundamentado en la herencia. Paralelamente y de manera gradual, comienzan a establecerse otro tipo de lazos que no tienen que ver con la comunidad de origen sino con un *grupo de iguales*; es decir, con personas cercanas al nuevo estatus social e identitario desarrollado. El mejor ejemplo que puede tomarse de la Prehistoria es el de los grupos de élite, generalmente configurados como ‘sociedades de guerreros’ (*idem* 2012a)<sup>100</sup>.

En un contexto como éste, caracterizado además por la ausencia de escritura, es el cuerpo –su apariencia, movimientos, prácticas y cultura material asociada– el principal y único medio de expresión directa de la identidad de la persona. Los procesos de transformación aludidos –la diferencia intracomunitaria y los lazos entre *grupos de pares*– habrán de ser rastreados en *términos somáticos*. Como ya se ha apuntado más arriba, los dos principios sobre los que fundamentar una búsqueda arqueológica serán los siguientes: (1) el vínculo se expresa a través de la uniformización de la apariencia, la imitación de la acción y el uso de los mismos objetos. Por el contrario, (2) la diferencia tiende a diversificar las apariencias, separar actividades y prácticas, y restringir el uso de determinados objetos. Ambas dinámicas pueden ser expresadas a través de una misma cultura material: por ejemplo, como ya se ha visto, el Campaniforme expresa la diferencia intracomunitaria y al mismo tiempo, el vínculo entre pares de distintas comunidades.

Por otro lado, la reformulación del concepto de ‘corporalidad’ implica contar con un horizonte aproximativo más alejado de perspectivas presentes y más concienciado con el contexto pretérito. Básicamente, se trata de sustituir un tipo de corporalidad –la actual– entendida como escenario de acción, objeto o entidad, por otro –el que se propone como propio de sociedades orales– en el que el cuerpo se constituya como auténtico vector ontológico de la persona. Esto implica no sólo atender a la apariencia (adorno, armas, objetos de prestigio, enterramiento diferenciado), sino a *todo un complejo mecanismo práctico de actuación en el que no es posible distinguir la persona de aquello que hace* (guerra, festines, cuidado personal). En este sentido, no se buscarán imágenes o conceptos concretos sino disposiciones, actitudes, *doxa* o prácticas sociales propias de este contexto social e identitario (*sensu* Bourdieu 2007 [1980]). El objeto, por tanto, no es hacer una nueva lectura de los datos desde el punto de vista de la complejidad social sino desde uno mucho más profundo: aquél interesado en los procesos ontogénicos del sujeto prehistórico.

100 La tesis de Hernando (2012a), como ya se ha hecho referencia, también incluye como estrategia de conservación del vínculo la subordinación de las mujeres en tanto que responsables de mantener y seguir alimentando el componente emocional que caracteriza a la relacionalidad (cfr. *idem* 2008b). Esto favorece la identificación de la mujer, de manera cada vez más exclusiva, con el ámbito reproductivo y familiar, sirviendo como soporte afectivo a la vez que como medio para la conservación y transmisión de derechos patrimoniales.

En los casos que analizaremos a continuación se atenderá, por tanto, a la gestualidad, la acción, la práctica *performativa* y el cultivo de la apariencia en tanto que lenguajes de un determinado discurso de poder, al mismo tiempo que de un mecanismo identitario. Se trata de captar aquellas técnicas que trascienden el nivel local y ayudan a establecer nexos suprarregionales. Por lo tanto, son creadas y recreadas de manera *colectiva*, en un intento por reconocer y ser igualmente reconocido:

*‘ Gestures are not things unto themselves acted out by a single individual. There are co-productive or in other words, they matter only because they operated first within a social, cultural and material milieu and their communicative capacity only matters in that it is intended to communicate, whether consciously or subconsciously, something to somebody: it is performative.’ (Matthews 2005: 15)*

### 3.1. ESTRUCTURA Y PRÁCTICA: LA DIMENSIÓN SOMÁTICA EN LA PROTOHISTORIA EUROPEA

La figura del guerrero, como ya se apuntó más arriba, responde ante todo a una *forma de vida* fundamentada en la actuación constante de una serie requisitos prácticos: festines restringidos, cuidado de la imagen corporal, acopio de ciertos objetos, danzas y rituales masculinos, consumo de alcohol, etc. (Treherne 1995). Por lo tanto, no puede seguir considerándose únicamente como un símbolo, un concepto abstracto alejado de la persona que actúa, precisamente, el tipo de identidad guerrera: *‘Being a warrior qualifies as an identity created and recreated through the duration of activities that altogether make up warfare. (...) Warriors gain their identities from the action, interaction and discourses in specific power networks...’* (Vandkilde 2006b: 396)

El guerrero, además, no puede valorarse como la primera expresión del desarrollo de ciertos componentes de individualidad sin antes atender a la tendencia uniformadora que le caracteriza y le hace ser uno entre iguales.

*‘Veamos ahora cómo surgió la idea que condujo a la fundación de ciudades y a la alta estima de los santuarios comunes. Llegaron juntos hombres de diferentes ciudades y tribus, porque por naturaleza se veían inclinados a la asociación, y al mismo tiempo por la necesidad que tenían unos de otros; y se encontraron en los lugares sagrados que eran comunes por las mismas causas y en común celebraron fiestas y asambleas. Hay, en efecto, un conjunto de manifestaciones de este tipo que conducen a la amistad, comenzando por las comidas en la misma mesa, por las libaciones en común y por la convivencia bajo el mismo techo’ (Estrabón IX, 3, 5 cit. por Fernández-Götz 2011: 127)*

A lo largo de este subapartado tratará de ilustrarse, a partir de ejemplos tomados de la literatura arqueológica, cómo la reformulación de los conceptos de identidad, persona y cuerpo conduce a su vez a la relectura de determinadas posturas interpretativas relativas, en este caso, a los procesos de individualización en la Prehistoria. Por un lado, como ya se ha comentado, se atenderá al modelo formulado por Hernando (2012a) para contextualizar y dirigir los escenarios sobre los que centrar este análisis: fundamentalmente, rastrear la gestión de la diferencia en contextos eminentemente relacionales a través de la atención a la formación de *grupos de pares*<sup>101</sup>. Y por otro, tratar de deslizar este tipo de estrategias bajo el filtro hipotético que plantea este trabajo: la idea de que *el ser de la persona en sociedades orales se constituye y se articula exclusivamente mediante la acción del cuerpo, catalizador multilateral, permanente y activo del sujeto*.

Para estructurar este recorrido multifronterizo en términos espaciales y temporales, se ha optado por atender a tres constantes presentes en la historiografía de todo este gran periodo y que tienen que ver con los procesos de diferenciación social que lo caracterizan. A grandes rasgos, estos son los aspectos sobre los que indagar: (1) las prácticas de exclusión, (2) la gestión de la apariencia y (3) la gestualidad material o el uso de determinados objetos. En cada una de estas temáticas es completamente necesaria la atención constante a su carácter *performativo*, material y comunicativo; atención que se depositará sobre datos ya existentes del registro recuperado y analizado en la historiografía<sup>102</sup>. Es decir, la proliferación de prácticas y mecanismos gestuales concretos como expresión del desarrollo de los primeros rasgos de diferenciación social, responde a la preeminencia que esa vía *encorporada* posee como medio de expresión y actualización de la persona. No es sólo que en sociedades orales la diferencia se exprese exclusivamente a través del cuerpo, sino que es el dinamismo del cuerpo en acción (gestualidad material, apariencia, prácticas) el único motor ontogénico.

La necesidad de hacer referencia a cada uno de esos tres aspectos (apariencia, gestualidad y práctica) en este texto, no debe impedir comprender que cada uno de ellos es sólo una expresión más del mismo fenómeno, y por tanto, del carácter triplemente abierto, comunicativo y dinámico que les es propio. El propio registro recuperado ahonda en esta característica, destacando la importancia que la apariencia, la ostentación y el desarrollo de determinadas prácticas –como se verá a continuación– adquieren en la creación y mantenimiento de la identidad de la persona.

101 Contextos que abarcan el periodo comprendido entre el Neolítico Final-Calcolítico y la segunda Edad del Hierro en Europa.

102 Tal y como podrá constatare, las dinámicas que sugieren los datos arqueológicos, inciden en la necesidad de contar con formas de creación, expresión y mantenimiento de la identidad ajenas a las predominantes en la sociedad actual: interesadas en la creación de modelos racionales y conceptos abstractos sobre la diferenciación social, las élites, el género o la individualidad. Esto no quiere decir que ese carácter *performativo*, material, comunicativo y relacional sea ajeno a la constitución identitaria de la sociedad contemporánea (cfr. Elias 1993 [1939]), sino que, como pudo comprobarse en el capítulo anterior, forma parte de la dinámica esquizofrénica que predomina en nuestro modelo de pensamiento y de identidad.

### 3.1.1. Prácticas de exclusión

Este subapartado pretende rescatar aquellas estrategias prestadas a la *actuación de la diferencia* que requieran de la corporalidad como principal medio y baluarte, tanto en su carácter expositivo como *performativo*. Es el propio cuerpo el que habla de diferencias pero también de semejanzas, como bien prueban las estrategias de emulación, imitación y segmentación que son al mismo tiempo causa y consecuencia de contactos entre minorías: pactos, clientelas, importaciones, viajes, etc. Estrategias que arqueológicamente se detectan por la amplia dispersión que ciertos objetos alcanzan a nivel europeo; objetos que en un principio suelen identificarse como ‘*de prestigio*’ o al menos, no tienen que ver con necesidades de subsistencia comunal sino de ostentación particular. Algunos de estos ejemplos de cultura material, como veremos, hacen referencia a prácticas que podrían también considerarse tácticas de exclusión minoritarias.

*La cuestión del banquete o el festín* no es precisamente sencilla. Aunque bien pudo considerarse por momentos una práctica exclusiva entre élites o fraternidades guerreras, como es posible argumentar, también existen posibilidades de que el banquete tuviera en ciertos casos un carácter abierto y comunitario. Independientemente de las causas que distinguen a unos de otros (cfr. Hayden 2001 y 2009), el consumo de comida y bebida siempre es una práctica que genera sentimientos de cercanía social, lo que es igualmente acertado en cualquiera de las posibilidades aludidas.

Andrew Sherratt (1987 y 1991) es el autor más citado en lo referente a la importancia del consumo de bebida y otras sustancias para el fomento y reproducción de las relaciones sociales una vez asentada la economía productora en Europa. El autor reconoce que la expansión de esta práctica responde a un fenómeno de imitación entre las élites centroeuropeas y las mediterráneas, conservando su carácter suntuoso y ciertamente exclusivista. A partir de aquí, la referencia al banquete como ‘*social technology*’ (Hayden 2001: 26) y a sus participantes como ‘*consuming bodies*’ (Hamilakis 2002: 123), proyectan más si cabe la importancia de este tipo de actos colectivos, por su eficacia en lo que refiere a la actuación de la diferencia y la exhibición del poder. Más allá de las causas concretas que pueden llevar a su celebración –funerales, alianzas, matrimonios, rituales, etc. –, los banquetes que podrían considerarse ‘*de élite*’, parecen un escenario fundamental para la actualización y puesta en común de ciertos mensajes compartidos y vínculos creados entre sectores muy restringidos de la población (cfr. Goody 1995 [1982]).

Un contexto especialmente relevante es el de Europa central y septentrional<sup>103</sup>,

103 Sin olvidar el flujo de objetos para banquete entre el Mediterráneo central y la fachada atlántica de la Península Ibérica (cfr. Ruiz-Gálvez Priego 1998). Contactos de ida y vuelta que también explicarían la presencia de objetos peninsulares en Cerdeña, Sicilia e incluso Chipre, como demuestra el hallazgo de un asador articulado en la necrópolis de Amathus. El desarrollo de flujos de intercambio como los que se articularon a lo largo del Mediterráneo y en Europa continental a partir de la Edad del Bronce, muestran la evolución de un interés fundamentado en la asimilación y evocación de una serie de prácticas –dirigidas a crear una estética masculina y modos de vida concretos– que necesitarían de un carácter cada vez más exclusivo y minoritario (cfr. también Ruiz-Gálvez Priego y Galán Domingo 2011-2012).

en el que es fácil rastrear la trayectoria de muchos de los objetos adquiridos y sobre todo imitados para la puesta en práctica de estos rituales de comensalidad (cfr. Kristiansen y Larsson 2006: 183 ss.). Copas micénicas, motivos arquitectónicos, altares, mesas de libación, servicios de comida, etc. son importados y reproducidos a lo largo de la geografía que separa los Cárpatos del sur de Escandinavia. La famosa tumba hallstática de Hochdorf (Alemania) (Fig. 23), incluía en su cámara toda una compleja escenografía compuesta en buena parte por objetos de estética mediterránea o directamente importados, como el gran caldero de bronce, además de una vajilla completa para comida y bebida, un delicado sillón de bronce, un carro junto a sus arneses y bridas, y variado armamento para el combate y la caza. Según Laurent Olivier (1999: 113-4), aunque en un mismo espacio convergen objetos, prácticas y tradiciones de trayectorias y significados distintos, todo se muestra unido y directamente asociado al difunto a través de su cuerpo. Una apreciación que vuelve a insistir en el carácter materialmente expositivo y práctico de los mensajes de identidad transmitidos en sociedades orales, en este caso enfocados a maniobrar con los primeros empujes de la diferencia y la individualización:

*‘The deliberate posture and position of the dead ‘prince’ portrayed him as a host, ready to welcome his guests to a party where copious amounts of mead were to be consumed. His descendants must have deliberately wished to show him in this role, in which his status found its clearest expression: as the great giver and host.’ (Koch 2003: 132)*

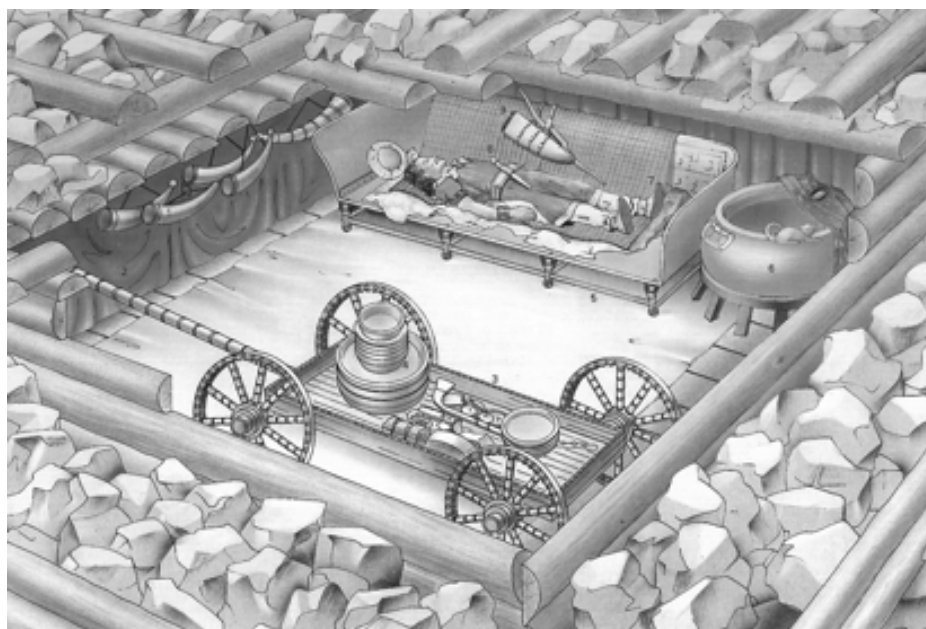


Fig. 23. Reconstrucción ideal del interior de la tumba principesca de Hochdorf  
(fuente [www.unc.edu](http://www.unc.edu))



Calderos, ganchos de carne, asadores, fuentes y soportes de bronce también han sido hallados en la Europa atlántica durante el Bronce Final. Algunos, por su contexto de aparición, parecen estar directamente vinculados a ceremonias privadas e incluso secretas, como parece suceder en Chao Sanmartín (Grandas de Salime, Asturias), en Torroso (Mos, Pontevedra) o en Santinha (Braga, Portugal), donde se han documentado estructuras arquitectónicas y recintos claramente delimitados o contruidos específicamente para ese fin (Armada 2008: 140-5 y 2011: 170-1). A pesar de esta tendencia al exclusivismo, la variabilidad local no compite con cierta similitud estética compartida en toda el área atlántica y, por tanto, consecuente con un sistema de valores que parece unificarse en torno al conjunto total de la élite (*ibídem*: 175).

Se trata de un *código de actuación* que, como se ha podido comprobar, hunde sus raíces en el tercer milenio a. C. bajo un estilo de vida basado en la guerra y el conflicto. Un *patrón vital* que es en esencia masculino y que, independientemente de un contexto real más o menos violento, edifica en torno a él un nuevo modelo de ser persona y también hombre: una manera distinta de entender el mundo y las relaciones sociales. Los avances tecnológicos y productivos demandan, al mismo tiempo que promueven, el desarrollo de un modelo social más estratificado, con personas a cargo de labores que exigen una mayor especialización. Los niveles de interacción se multiplican tanto a nivel horizontal –diversificación de tareas, códigos y ámbitos de actuación– como vertical –jerarquización social, control y poder–. Esto permite la creación de diferencias y la posibilidad de que éstas desemboquen en la subordinación de unas personas (tareas y funciones) sobre otras. El control de los excedentes, de los medios de producción y de la circulación de materias primas y objetos de valor, pero sobre todo, el dominio ideológico que supone un mayor conocimiento de los fenómenos del mundo, convierte a algunas personas en auténticos referentes de un poder diferenciado. El desarrollo de estrategias de orientación, seguridad y control, les permite sentirse distintos e ‘independientes’ de la comunidad que hasta el momento, había sido único referente posible.

Pero al mismo tiempo, como trata de argumentarse a lo largo de este capítulo, la creación de nuevas agrupaciones alternativas y el desarrollo de estrategias compartidas, hace pensar que los procesos de *individualización* de estas personas –hombres según declara el registro– no pudieron ser fáciles y en ningún caso completos<sup>104</sup>. La creación de unidades corporativas –fratrías, clientelas, clanes, etc. – y, sobre todo, el desarrollo de variadas prácticas comunitarias aunque segregacionistas, prueban la *necesidad de mantener ciertos rasgos de relacionalidad entre iguales*. La guerra, el conflicto o la creación de grupúsculos dedicados íntegramente al mantenimiento de la seguridad a través del control y la vigilancia, podría ser el ejemplo más antiguo

104 Por supuesto, una identidad completamente individualizada es un ideal que únicamente puede funcionar como herramienta heurística. Por otro lado, no es posible hablar de individualización en la Prehistoria. La expresión, como se sugiere a continuación, hace además referencia a la hipótesis de Hernando (2012a) sobre la imposibilidad de desarrollar una identidad individual sin la creación de vínculos emocionales complementarios.



de que, efectivamente, esta tendencia pudo producirse: *'Warfare and related social activities thus constitute an identity-forming frame that may result in identification as warrior and, ultimately, exclusionist institutions comprising warriors.'* (Vandkilde 2006a: 69).

González García (2009) insiste en diferenciar las *'sociedades de guerreros'*, en las que el contexto socio-político necesita de la participación constante del total de la comunidad (masculina) en el desarrollo de este tipo de labores, de las *'sociedades con guerreros'* (*sensu* Clastres 1981), en las que puede diferenciarse del común un grupo minoritario de guerreros especializados. Es este último caso el que interesa destacar, en tanto que describe un contexto de mayor segregación social y, por tanto, de un acceso al poder claramente diferenciado. Esta situación, según el autor, se corresponde con el Bronce Final y la Segunda Edad del Hierro; momentos en los que la producción metálica se intensifica, se ensanchan las redes de circulación de objetos y materias primas, se incrementa el control de la producción y la estandarización de la cultura material, y sobre todo, se desarrollan potentes estrategias de ostentación y exhibición de las élites: a través de la amortización de capital simbólico en forma de ricas tumbas y ajuares, profusos conjuntos ornamentales femeninos, mayor atención al cuidado personal y al cuerpo, consumo conspicuo, iconografía *'propagandística'*, etc.

Sería interesante repensar el concepto de *ser-para-la-guerra* en sociedades como las protohistóricas, más allá de consideraciones que tengan que ver con la propia práctica de la violencia y la coerción física: la *'violencia sin violencia'* según el sentido que desarrolla Maurice Godelier (1977: 236-7 cit. por de Senna-Martinez 2009: 482). Incluso cuando este tipo de prácticas intensifica la sensación de poder y control sobre el otro, el guerrero en este apartado prefiere tomarse como un *ser-para-el-otro*, incidiendo en su carácter eminentemente corporativo y relacional. Su identidad parece constituirse en un permanente equilibrio entre la tendencia a la individualización –en la que niega formar parte del común– y la necesidad del vínculo –que imposibilita pensar su persona más allá de las relaciones y cánones a los que está sujeta–. El hecho de sentirse diferente, acelera cierta conciencia de sí y amplía las posibilidades de no-ser, lo que supone un desequilibrio ontológico importante. La innovación, la imitación y la readaptación a ciertos cánones que pueden considerarse *'familiares'* en tanto que *identificables* –por ejemplo, objetos de prestigio entre élites–, resulta una solución posible (cfr. González Ruibal 2001)<sup>105</sup>.

La guerra genera todo un universo de normas, prácticas, elementos de cultura material, etc. orientados a la creación de una atmósfera comunitaria. No en vano, algunos autores reconocen el conflicto frente a cualquier Otro como estrategia de

<sup>105</sup> El artículo citado centra su atención en la Edad del Hierro centroeuropea entre los siglos VII y V a.C., la romanización de la Europa templada (siglo I a.C.-II d.C.) y la imposición de la Modernidad en Galicia durante el siglo XX. Momentos todos ellos que suponen un fuerte choque cultural que desemboca en la creación de sincretismos o fenómenos de apropiación especialmente interesantes. En el texto, me parece igualmente interesante introducir la filosofía heideggeriana en este punto al considerar que, igualmente, el proceso de individualización ligado al desarrollo de la diferencia, también arrastra desequilibrios identitarios u ontológicos que desencadenan movimientos de emulación y apoderamiento.

resistencia a la indivisión (cfr. Parceró Oubiña y Criado Boado 2013). Más allá de dirigirse hacia una causa común, que remitiría quizás al ámbito de la coerción física, el *ser-para-la-guerra* sólo puede *ser* de manera corporativa. Y lo que es más, sólo funciona a través de la acción. Es decir, son las prácticas asociadas, la gestualidad de sus miembros, la materialización y formalización de sus mensajes (Earle 1997: 144 y 151-2), los únicos vectores que hacen posible su existencia; es el cuerpo de las élites guerreras la magnitud preferencial que reproduce su *ser-ahí*: ‘*Avançam com movimento rítmico e cantam quando atacam os seus inimigos*’ (Diodoro 5.34 cit. por Vilaça 2009: 492).

Los puñales de bronce, las espadas, los cascos y armaduras; las pinzas de depilar, espejos, tintes y tatuajes; las vajillas y calderos, las copas y vasos para la bebida... son objetos característicos que irán desgranándose poco a poco. La guerra desarrolla múltiples formas de materialidad en clave directamente *performativa*, como la celebración de banquetes y ceremonias restringidas en posibles ‘casas masculinas’<sup>106</sup>, la ideación de nuevas y ostentosas prácticas funerarias, etc. Efectos secundarios de estos encuentros son quizá *la música y la danza*, como parecen testimoniar la representación de liras en algunas estelas del Bronce Final del suroeste (Fig. 29) (Harrison 2004: 158-9), en iconografía del Levante mediterráneo (cfr. Ruiz-Gálvez Priego y Galán Domingo 2011-2012), o de danzas masculinas o guerreras en petroglifos escandinavos del Bronce (Koch 2003: 136) (Fig. 24). La danza implica además la formalización de ciertos movimientos corporales que van más allá de los actos ordinarios de la persona; adquiere, por tanto, las características de un *lenguaje no verbal* que podría actuar dentro del colectivo para reafirmar determinados mensajes, posiblemente codificados o simplemente característicos de su identidad de grupo. Se trata de actos de *identificación* basados en códigos sensoriales antes que en principios abstractos o discursos formalizados y compilados en leyes: la acción lo comprende todo.

*‘Although human ritual may, and usually does, include discourse (language), it is also likely to include music, special postures, gestures, or body movements, special uses of the voice, and assemblages of people at special places and times. (...) The nondiscursive aspects of a ritual are likely to evoke in the participants and the observers strong emotional states-reverence, ecstasy, commitment, or whatever. Since this is so, to transmit a message in ritual is not only to transmit the information contained in that message but also to transmit a nondiscursive, or emotional, message about that information. The medium is not the message. It is a metamessage.’* (Rappaport 1971: 28)

106 Este tipo de estructuras han sido documentadas por antropólogos en algunos grupos indígenas con cierto grado de diferenciación (sociedades de linaje o segmentarias). En el caso de los Tanga, habitantes de las islas de Nueva Irlanda (Nueva Guinea), encierran temporalmente el cadáver de personas distinguidas (hombres) en la *casa masculina* del clan hasta que se haya corrompido lo suficiente para llevar a cabo la ceremonia final de enterramiento (Bell 1937: 320-2). Aunque también es cierto que puede tratarse de espacios que únicamente expresen diferencias por sexo, como sucede en sociedades cazadoras-recolectoras como los Wari’ (Rondônia, Brasil) (Conklin 2001: 158-9) o los Anga o Angans (Papúa Nueva Guinea) (Bonnemère 2001: 20).



Fig. 24. Grabados rupestres nórdicos representando danzas colectivas (según Kristiansen y Larsson 2006: 259 y Koch 2003: 141)

Yosef Garfinkel (2003) asocia el incremento de la representación de escenas de danzas colectivas con la intensificación de las actividades comunales a lo largo del octavo milenio a. C. en Próximo Oriente (Fig. 25). La tendencia hacia la uniformización de la apariencia, la combinación de unos mismos signos corporales bajo un único sentido, el hecho de compartir un espacio común moviéndose en la misma dirección y bajo igual ritmo, componen, según el autor, un auténtico *método* que actúa como '*group therapy*' (*ibidem*: 80). La multiplicación de esferas de interacción y la progresiva 'institucionalización' de la diferencia, no transforma el significado ni la estructura general de este tipo de prácticas, únicamente las restringe a determinados ámbitos. Ámbitos que, como en el caso del ritual religioso, pasarán a manos de especialistas. Al igual que sucede con los cuerpos y la cultura material, la música y la danza comienzan a compartimentarse, a jerarquizar sus partes y a controlarse formalmente. Pasan a ser instrumentos de poder y control. La presencia de bardos, aedos o músicos especializados en ceremoniales al servicio de una élite (cfr. Almagro Gorbea 1998: 89-90 cit. por Vilaça 2009: 491) pudo ser una buena forma de promover un nuevo tipo de cultura minoritaria. No es posible saber hasta qué punto esto pudo suceder o no durante la Protohistoria europea, pero de la evidencia –banquetes, iconografía, fuentes clásicas– se deduce que posiblemente, las élites hicieran uso de este tipo de estrategias de agregación de manera exclusivista: para desvincularse del común y fomentar los lazos entre iguales.

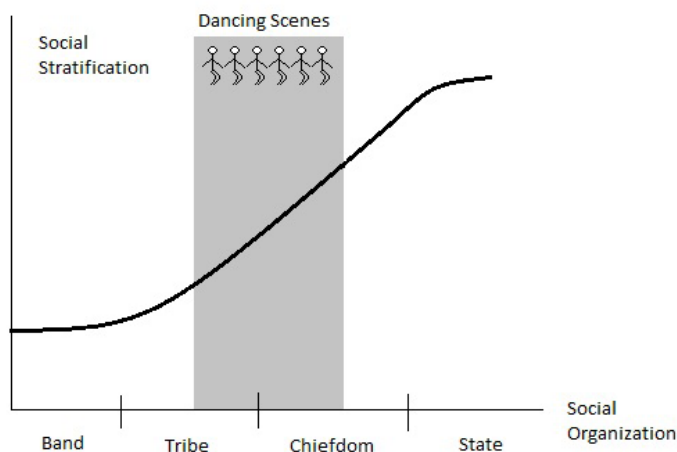


Fig. 25. Imagen que expresa la correlación entre la evolución social y el predominio de escenas de danzas colectivas (según Garfinkel 2003: 80)

Otro tipo de ámbitos de congregación o actividades compartidas aunque minoritarias bien podrían ser *las casas de baños*:

*‘Epic poetry on Kalevala themes was regarded as a masculine tradition (...) epic poems were sung on fishing expeditions, during free moments spent in the forest saunas, or at religious village festivals, the praazniekkas, when people had sometimes traveled long distances to see their relatives...’* (Siikala 2000: 269)

No es arriesgado pensar, como sucede con los poemas que componen el Kalevala finés, que fuera durante los viajes y los momentos en los que los hombres se reunían relajadamente, cuando se recordasen y admirasen los mitos, poemas épicos e historias de antepasados. Estos relatos y canciones no sólo refuerzan una identidad compartida centrada en valores, prácticas y acciones afines sino que, como se apuntó al hablar del papel de los bardos en sociedades orales, suponen todo un ejercicio de identificación emocional (*mimesis*) que fomentaría un sentimiento *compartido* de confianza y seguridad ontológica. Además de los supuestos recintos para banquetes y ceremonias en los que se degustarían viandas y alcohol, también estas saunas o casas de baño han sido documentadas, por ejemplo, entre las sociedades castreñas de la Segunda Edad del Hierro. González Ruibal (2006-2007: 427-8) insiste en que su uso sería exclusivo y no colectivo, como también parece suceder en otros casos europeos en los que este tipo de estructuras semiexcavadas se identifican como muestras indiscutibles de riqueza y poder entre determinadas familias dentro de la comunidad.

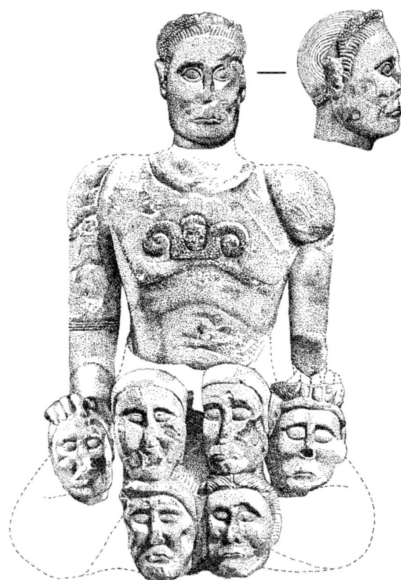


Fig. 26. Reconstrucción de una de las estatuas de guerrero de Entremont (Francia)  
(según Armit 2011: 601)

Ese poder también se traduce en ciertos movimientos de *control sobre los cuerpos*, no sólo de los de la propia élite sino de los subordinados. El ‘culto a la cabeza’, ‘caza de cabezas’ o *headhunting*, práctica documentada al sur de Francia durante los siglos III y I a. C., pone en evidencia cómo el sometimiento del otro implica, cada vez más, una imposición directa sobre su cuerpo<sup>107</sup> (Fig. 26). La muerte del enemigo, la incorporación de sus sustancias vitales, es de obligada referencia en sociedades escasamente complejas a nivel socio-económico (cfr. Fernandes 1963; Conklin 2001). De alguna manera, este tipo de prácticas demuestran la importancia indiscutible de la corporalidad como centro de actualización del ser de la persona. *A medida que la complejidad sociopolítica se hace más intensa y el poder se formaliza, el control sobre los cuerpos se convierte en una práctica más y más reglamentada*<sup>108</sup>. Hasta

107 De obligada referencia son también los ‘*bog bodies*’ o personas arrojadas a turberas o ciénagas. Esta supuesta práctica sacrificial se ha documentado en las Islas Británicas, Dinamarca, Escandinavia y Alemania desde el siglo V a.C. hasta el II d.C. (cfr. Joy 2011).

108 Esto es muy evidente en sociedades que carecen de escritura y en las que, por tanto, las instituciones de poder centran su labor coercitiva en instancias corporales más que espirituales o morales. Esto no significa que, en sociedades de una alta complejidad socio-económica como es la nuestra, no existan estrategias de control corporal. El trabajo de Michel Foucault es clave en este sentido, ya que parte de sus esfuerzos llevaron a la creación de una verdadera Historia de la dominación del cuerpo desde la Antigüedad hasta el presente. Pero este mismo autor llega a la conclusión de que, efectivamente, no es el cuerpo sino el alma la instancia que parece estar al servicio del poder: el objetivo de las penas están en el corazón, el pensamiento, la voluntad, las disposiciones psicológicas... (Foucault 2009 [1975]: 24-30). De este modo, su trabajo muestra la correlación perfecta entre la evolución de los mecanismos de justicia y la idea de persona: descubre que las estrategias de control siguen actuando sobre el cuerpo a pesar de que el discurso oficial sólo pretenda ocuparse de cuestiones éticas y de conciencia.



el desarrollo de la escritura, el poder y la diferencia sólo actúan bajo la superficie corporal, creando todo un lenguaje simbólico que también afecta a los actos de violencia. Ian Armit (2011: 602-4), además, incide en su carácter fuertemente estandarizado y en la hipótesis de que este tipo de prácticas se incrementan en momentos de inestabilidad socio-política. Una vez más, la puesta en común de determinadas estrategias de acción vuelve a formar parte de un lenguaje o sistema compartido entre segmentos sociales muy concretos.

### 3.1.2. Gestión de la apariencia

El lenguaje no verbal o lenguaje discursivo en un contexto de oralidad no puede considerarse simplemente como una herramienta de expresión de la identidad. Esto significaría, de nuevo, divorciar lo que es la persona de su manifestación explícita. La gestualidad y la apariencia, a la hora de estudiar los modos de ser persona en la Prehistoria, deben serlo todo: ser la persona misma. El desarrollo de estrategias de diferenciación o progresiva complejización de las dinámicas asociadas a la creación y manifestación de una imagen concreta de la persona o de un grupo minoritario –por ejemplo, de género–, es un fenómeno muy llamativo en los trabajos arqueológicos dedicados a la Protohistoria europea. El Campaniforme, como se pudo ver, es buena prueba de ello. Las estelas calcolíticas de Sion (Suiza) y Aosta (Italia) son quizá buenos ejemplos materiales para comenzar a obtener una *imagen* de ese nuevo modelo social e identitario asociado a la generalización de la metalurgia y a la progresiva especialización económica que parece afianzarse a partir de mediados del tercer milenio a. C. En concreto, el yacimiento de Le Petit-Chasseur I-III (Sion, Francia), entendido como necrópolis megalítica de uso continuado desde el Neolítico Final a inicios de la Edad del Bronce (2700-2000 a. C.), contiene un conjunto de estelas o estatuas-menhir antropomorfas (tipo B) que podrían estar asociadas a enterramientos con Campaniforme (*ca.* 2500 a. C.) (Gallay 1976 cit. por Harrison y Heyd 2007: 146-7). Estas estelas, junto a las de St. Martins-de-Corléans (Aosta), representan a guerreros o arqueros portando una vestimenta distinguida, adornos y armas (Fig. 27). El cuerpo se halla muy esquematizado y difícilmente pueden distinguirse los brazos, las manos y el rostro; parece, más bien, que la prioridad se dirige al tronco como superficie o panel rectangular, ya que en él se graban los elementos más distintivos: los motivos del tejido de la túnica, los accesorios (cinturón, faldellín, velo o pañuelo, bolsillos), los adornos (collar, *lunulae*, brazaletes o tatuajes) y las armas (puñales, arcos y flechas) (Harrison y Heyd 2007: 152-61). También existen estelas identificadas como femeninas por carecer de ese '*polythetic set of accessories and weapons*' (*ibídem*: 165) que tan perfectamente define las estelas masculinas. Su vestimenta, además, resulta mucho más monótona y simple comparada con la profusión y variedad de motivos de las túnicas masculinas. Un desequilibrio que parece invertirse, como veremos, a medida que avanza la Edad del Bronce.



Fig. 27. Estela tipo B del yacimiento de Le Petit-Chasseur (Francia) en la que pueden distinguirse fácilmente los motivos geométricos de la vestimenta, un arco con una flecha y otros detalles como el cinturón y el collar (según Harrison y Heyd 2007: 149)

Personajes reales, ancestros o dioses, las estelas de Sion y Aosta parecen estar expresando un lenguaje perfectamente definido. Este mensaje es ahora abierto y compartido, esto es, está *dirigido*: las estelas se exponen alrededor y en frente de una tumba monumental del Neolítico Final. Su destrucción en etapas inmediatamente posteriores, junto a la reordenación de los restos humanos de la cámara, hace suponer el alcance y especial significación de un tipo de imágenes como éstas. En este sentido, su desaparición o reutilización como elemento constructivo, seguramente fuese esencial para una sustitución completa de los valores ideológicos e identitarios que, de manera metonímica, contendrían las estelas.

Las representaciones antropomorfas que se suceden a lo largo de la fachada atlántica peninsular a partir del tercer milenio a. C. son también un buen ejemplo de esta proliferación iconográfica. Según la opinión de algunos autores, la posible continuidad de este tipo de imágenes con los soportes e iconografía megalíticos, respondería a ciertas estrategias de apropiación simbólica del poder en momentos de uso y difusión del paquete Campaniforme (Bueno Ramírez et al. 2005a)<sup>109</sup>. Esto no quita, una vez más, que las supuestas tácticas desarrolladas estén además reproduciendo un conjunto de fórmulas comunes (entre esas élites).

<sup>109</sup> De hecho, también se ha propuesto enlazar la tradición figurativa megalítica con otros ejemplos característicos de finales de la Edad del Bronce y el Hierro en la Península (cfr. García Sanjuán 2011).



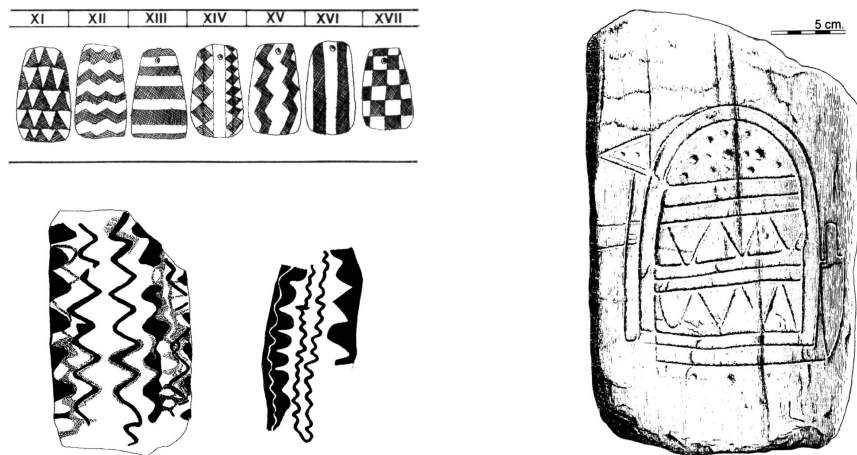


Fig. 28. En la imagen de la izquierda se compara la decoración de los ídolos placa alentejanos con las pinturas de los dólmenes de Santa Cruz y Antelas. La imagen de la derecha pertenece a la estela de Tabuyo del Monte (León)  
(según Bueno Ramírez et al. 2005a: 594 y 605)

Es interesante la apreciación que estos mismos autores realizan de la vestimenta y estilo de las figuras, en las que la decoración en zig-zag recuerda a los motivos representados en algunos ortostatos megalíticos así como en los ídolos-placa alentejanos (Fig. 28). Esto, en su opinión, supone: '*...la transformation progressive de ces rituels des ancêtres officiés de manière collective en rituels personnels et familiaux, accompagnés de statues armées symbolisant le statut social de certains personnages*'. (ibídem: 634).

Independientemente de las causas y consecuencias de esta transformación estilística, que parece incidir en la segregación de ciertos motivos en origen compartidos, es muy sugerente apuntar la importante atención que parece merecer el mantenimiento de las fórmulas o imágenes eminentemente *visuales* que expresan una cultura: los rasgos figurativos documentados en contextos neolíticos parecen continuar reinterpretándose en contextos calcolíticos y también campaniformes, como apunta Volker Heyd (2007: 358) al comparar la vestimenta de las estelas tipo B de Le Petit-Chasseur I-III y los motivos iconográficos de esa cerámica<sup>110</sup>. Se trata de un fenómeno, en definitiva, que conecta a personas y objetos probablemente de manera metonímica, esto es, estableciendo una relación directa, completa y multilateral entre unos y otros. Y por tanto, afianzando estrategias de *identificación* basadas principalmente en la apariencia corporal y el uso de determinados objetos.

<sup>110</sup> Alusión igualmente compartida por Marta Díaz-Guardamino (2010: 140-2) sobre las estelas del norte de la Península (Peña Tú, Tabuyo del Monte...). La autora además, añade un detalle interesante: en las zonas donde se representa este tipo de decoración en lo que parece la vestimenta de las figuras, escasea o directamente se carece de cerámica campaniforme, lo que parece incidir en el intenso alcance de la influencia de ese especial 'estilo' geométrico (Fig. 28).

Parece haber cierto consenso en asociar este ‘fenómeno de antropomorfización’ de la iconografía con los cambios ideológicos y sociales que parecen acompañar a la fijación de economías cada vez más especializadas desde finales del Neolítico (Guilaine 1981 y Gally 1986 cit. por Enríquez Navascués 2000: 355-6). Las imágenes representarían, qué duda cabe, personas destacadas, ejemplos del éxito de una economía más diversificada, las primeras consecuencias de la diferencia y del control del medio... Aún así, recordemos, no cabría suponer que existiera una idea de ‘liderazgo o poder’ como *símbolo* (metafórico) cerrado e independizado de su reproducción práctica, sino que estos nuevos matices ideológicos actuarían de manera metonímica: *identificando la vía de comunicación con el mensaje*<sup>111</sup>. Es decir, no es posible recurrir a ningún intermediario mental que permita desviar la atención entre lo que la imagen parece y lo que es o significa. En este sentido podríamos referirnos una *relación indexada*<sup>112</sup>, en tanto en cuanto existe una continuidad existencial y real entre la imagen representada y el objeto; una conexión intrínseca al igual que física. El guerrero, el líder o el conjunto de la élite se entiende a sí mismo a través de sus acciones, de los objetos que acompañan a esas acciones y de la gestualidad que nace de la manipulación de esos objetos. De este modo, únicamente la imagen del cuerpo y toda la actividad que surge del mismo<sup>113</sup> pueden actuar como *medio* de expresión y comunicación. Siempre extrovertida y compartida, la identidad de la persona en sociedades orales, necesita de su materialización y constante actualización: cualquier mensaje o estrategia habrá de *incorporarse*, esto es, materializarse literalmente en la acción y práctica corporales.

Este tipo de consideraciones sugieren prudencia a la hora de desglosar un mundo de las ideas (poder, ideología, prestigio, imagen, individualidad, sujeto) de un mundo incorporado, vivido, actuado y encarnado. El poder, bajo esta propuesta, se convierte en algo positivo y creativo como parte fundamental de la construcción de la realidad social a través de las acciones del día a día (en el sentido de *doxa*, Bourdieu 2007 [1980]: 111). Es decir, el poder no puede considerarse únicamente como ideología, sino como estructura estructurante de las relaciones sociales que se materializa en las prácticas y la disposición de los cuerpos. Aquí entra el concepto de *hexis corporal* en tanto que ‘*mitología política realizada, incorporada, vuelta disposición permanente, manera perdurable de estar, de hablar, de caminar y por ende, de sentir y de pensar*’ (ibídem: 113).

111 Esto explica mis reticencias a expresiones como ‘*código simbólico común*’ (Sørensen 1991: 122; DeMarrais et al. 1996: 15; Earle 1997: 143) que, por un lado, tan bien explica la uniformización de las prácticas y los lenguajes bajo nuestra mentalidad altamente abstracta, pero que por otro, tan mal expresa y refleja las dinámicas que, se defiende, debieron caracterizar a sociedades orales como las de la Edad del Bronce. A pesar de todo, quizá sí sea pertinente hacer referencia a la existencia de una serie de normativa compartida más o menos consciente, sobre todo en momentos de gran tensión socio-política.

112 En términos de Charles Sanders Peirce (cfr. Keane 2003: 413-4).

113 Incluyendo el habla.

En las estelas y estatuas menhir de inicios del Bronce en el norte de la Península, prevalece la figura del cuerpo masculino armado y ornamentado. Una imagen que remite a un tipo de práctica, la guerra, y a un tipo de identidad, la del guerrero. Como ya se dijo anteriormente, la generalización de unos códigos tan estandarizados formalmente y al mismo tiempo, tan segregados del conjunto total de la comunidad, permite interpretarlos como muestra indudable de la presencia de minorías cada vez más conectadas entre sí (*grupos de pares*). En este ámbito, la representación de un tipo muy concreto de armamento –alabardas de tipo Carrapatas y puñales de lengüeta campaniformes– parece probar que esa estrecha comunicación interregional existió efectivamente (Bueno Ramírez 1983: 157). Los ejemplos que han podido ser contextualizados, además, advierten de que a pesar de situarse en emplazamientos prominentes, la mayoría de estas imágenes sólo podría haber sido visible a una distancia relativamente corta, lo que sustituye su valor ‘público’ y ‘territorial’ por un carácter mucho más limitado en términos de comunicación<sup>114</sup>:

*‘Podría calificarse a estas figuraciones, entonces, como representaciones destinadas a la comunicación intragrupal, y no tanto (o no sólo) como “señalizaciones” destinadas a la transmisión de información entre grupos humanos diferentes; aunque también podría interpretarse, en este último sentido, como elementos destinados a la ritualización o conmemoración de encuentros entre distintos grupos, en el contexto del establecimiento o consolidación de sistemas de alianzas de alcance suprarregional entre élites dominantes.’* (Ontañón Peredo 2003: 278)

La imagen corporal se convierte en *lugar de negociación social*, expresando diferencias pero también identidades compartidas. Esto es especialmente llamativo en el caso de las estelas del Bronce Final (segundo y primer milenios a. C.) en el suroeste de la Península Ibérica (Fig. 29), cuya reproducción parece entrar dentro de un conjunto de prácticas y comportamientos directamente vinculados al ejercicio del poder (Harrison 2004).

---

114 Lo mismo parece suceder, en opinión de Celestino Pérez (2001 cit. por Harrison 2004: 34-5), con las estelas de guerrero del suroeste. Contrariamente a la tesis de Ruiz-Gálvez y Galán (1991) y Galán (1993), que entienden este tipo de representaciones como marcadores de recursos y vías de paso (veredas, cañadas, áreas de pasto estacional), el catálogo de Celestino Pérez defiende que, por lo general, estos hitos no suelen hallarse en lugares prominentes y permanecen en lugares poco visibles. La importancia *ideológica*, según este autor, prevalece sobre la funcional.

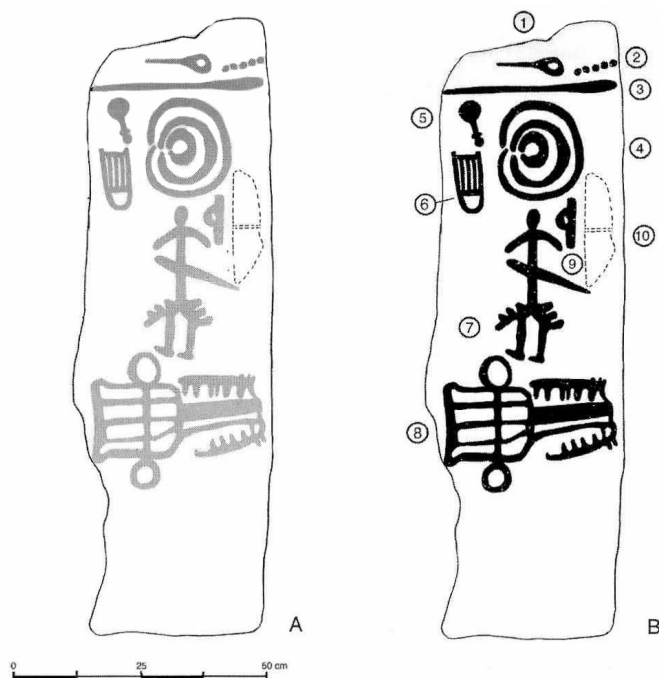


Fig. 29. Imagen C44 del catálogo ilustrado de Celestino (2001) que pertenece a la estela de Zarza Capilla I (Badajoz). Esta estela ha sido elegida por la cantidad de motivos que contiene: un carro (8), un guerrero con espada y arco (eliminado después) (10), una fíbula (9), un espejo (5), una lanza (3), lo que parece una lira (6) y una fila de puntos que se ha interpretado en ocasiones como un conjunto de pesos (2) (según Harrison 2004: 251)

A lo largo de la Edad del Bronce es ya posible distinguir una suerte de *estilo* común muy generalizado que incluiría una serie de símbolos (pájaro, sol, barco), rituales (depósitos de metal, festines), objetos (espada, carro, utensilios para el cuidado personal) y también expresiones como las estelas de guerrero (cfr. Harding 2003; Kristiansen y Larsson 2006). Seguramente tuvieran múltiples funciones así como mensajes dirigidos a diferentes escalas: mensajes de poder, control, propiedad, estatus, duelo... pero también masculinidad, lo que a nuestros ojos vuelve a constatar una paulatina segregación en términos de género y al mismo tiempo, la identificación de una serie de valores –ligados a procesos de individualización– exclusivamente con hombres<sup>115</sup>.

Según el trabajo de Harrison (2004) –aunque tomado del análisis iconográfico de Celestino Pérez (2001)–, parece haber cierta regularidad en los motivos de las estelas de guerrero del suroeste de la Península Ibérica, apreciándose una evolución desde composiciones más simples a otras más complejas, para finalmente, volver a simplificarse. De manera muy resumida, podría decirse que en un primer momento las estelas comienzan teniendo un carácter ‘heráldico’ en tanto que sólo

115 No se conocen estelas femeninas en este contexto (Harrison 2004: 5).

se representan armas –sobre todo escudos– y otros objetos como carros y espejos. Sólo posteriormente se añade la figura humana, que en un inicio ocupa un lugar marginal hasta llegar a situarse, en las siguientes fases, en una posición claramente central. Por tanto, a finales de la Edad del Bronce en la fachada atlántica, vuelve a observarse ese ‘fenómeno de antropomorfización’ que parecía haberse perdido con las estelas alentejanas (cfr. Oliveira Jorge 1999).

El aumento del tamaño de la figura humana, la aparición de composiciones e incluso, la representación de parejas de guerreros, parece desviar la mirada –en nuestros propios términos– de los objetos a los sujetos. Podría sugerirse que *desde el Bronce Final hasta la Segunda Edad del Hierro peninsular*, sin olvidar las variaciones contextuales e inflexiones evolutivas tanto a nivel geográfico como cronológico, *es posible seguir el paso sutil de un poder actuado a un poder representado*. Es decir, de un poder que necesita de una constante reproducción activa, a un poder cada vez más fijado o ligado a imágenes o símbolos ideales. Podría hablarse quizás de un ligero desdoblamiento o disociación consciente entre una realidad directamente actuada y una imagen/representación mental de la misma.

Al mismo tiempo, y seguramente relacionado con esta sutil inclinación a la abstracción, a medida que la tendencia hacia la individualización de ciertas personas se hace cada vez más explícita –ligada a la institucionalización de la diferencia– podría hablarse de un ‘*descubrimiento*’ del cuerpo o la corporalidad como epicentro *expositivo*, desarrollando toda clase de mecanismos y complementos formales. La atención hacia el cuerpo como centro de creación identitaria o imagen simbólica, más allá de sus gestos y sus acciones podría, por tanto, relacionarse con el desarrollo de ciertos componentes de individualidad que animan a que la persona se sienta como algo distinto, supuestamente más independizado de las convenciones sociales. Como veremos más adelante, el cuidado personal y el adorno dirigen mensajes cada vez más complejos, parejos a la diversificación identitaria asociada al clima de transformación social que caracteriza a la Protohistoria europea (cfr. Hill 1997; Harrison 2004; Thomas 2011; Armada 2013; Sørensen 2013). Ese interés visible en construir diferencias no encuentra otro soporte sino el cuerpo, único núcleo de identidad de la persona. La ligera diferencia entre esta situación y los momentos anteriores podría hallarse en la paulatina identificación del cuerpo mismo, su *hexis*, como *símbolo* de poder<sup>116</sup>. Así, al igual que siguen promocionándose ciertos elementos (espada, vajillas, adorno) y prácticas (banquete, viajes, danzas) asociadas al poder y la diferencia, es el cuerpo el que parece verse cada vez más y más sujeto a normas y convenciones estilísticas. Esto favorece lecturas indirectas, metafóricas o más complejas, en tanto que fragmentadas y multifacetadas (González Ruibal 2006-2007: 419).

---

116 Ejemplo de este proceso de creciente ‘abstracción’ o derivación simbólica podría ser, como ilustra Cristiano Iaia (2009-20012: 83-5) en la cultura vilanoviana alrededor del siglo VIII a. C., la generalización de una iconografía –en la decoración de algunos cascos de bronce hallados en contexto funerario– en la que la posición de guerrero como figura heroica se equipara a otros símbolos cosmológicos, como el famoso barco solar (Fig. 30).

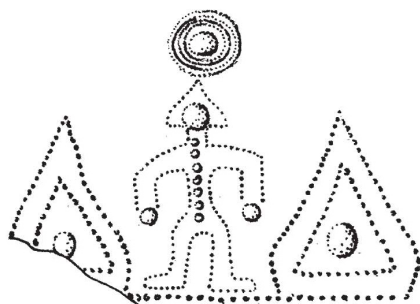


Fig. 30. Detalle de la decoración de un casco de bronce de origen indeterminado –aunque posiblemente provenga de Vulci (Italia)– datado entre el 770 y el 720 a. C. (según Iaiá 2009-20012: 85)

En el contexto de las estelas del suroeste (Bronce Final) parece que, efectivamente, se está expresando un paulatino sometimiento de un poder actuado –mediante la práctica o la adquisición y uso de ciertos objetos– a un poder centrado en la propia figura del personaje que detenta ese poder. En efecto, como sucede con las estatuas de guerrero del noroeste (Segunda Edad del Hierro), en momentos de mayor complejidad socio-política el mensaje identitario se ‘simplifica’ o pasa a identificarse –siempre de manera metonímica o directa– con una determinada imagen –cuerpo o persona– y no tanto con las actividades, gestos y comportamiento asociados (Fig. 31). Sin poder hablar de una conceptualización o abstracción de la figura del guerrero, ni una completa sustitución de la acción por el *símbolo*<sup>117</sup> –dado que siguen tratándose de culturas orales–, sí parece posible destacar esta dinámica ligada a momentos de especial complejidad: momentos de fuerte tendencia a la división social en los que aumenta la tendencia al consumo conspicuo y competitivo, y por tanto, se favorece la creación de minorías destacadas, muy conectadas entre sí. Algo que, por ejemplo, se ha documentado en el noroeste de la Península Ibérica a finales de la Edad del Bronce y, de nuevo, en la Segunda Edad del Hierro (cfr. González García 2009; Parcero Oubiña y Criado Boado 2013). Esto no significa que la importancia de la acción material y la *performatividad* sea sustituida –como tampoco hoy lo ha sido–, sino que *comienza a prevalecer una imagen mucho más nítida del poder, centrada en el propio cuerpo de las élites*. Según Alfredo González-Ruibal (2006-2007: 221):

*‘Frente a las elites del Bronce Final, que exhibían la distinción fundamentalmente a través de actos del cuerpo (comensalidad, combate) durante el primer Hierro será el propio cuerpo de los dominadores el campo privilegiado con el que marcar la distinción, mediante fíbulas, vestidos, adornos y en menor medida, joyas.’*

<sup>117</sup> De nuevo en el sentido al que refiere Charles Sanders Peirce (cfr. Keane 2003: 413-4), al hablar de la creación de un *símbolo* se elimina cualquier conexión existencial entre el objeto y aquello que representa –entre la imagen y el guerrero, en este caso–, y pasa a sustituirse por una relación mediada por reglas y convenciones.



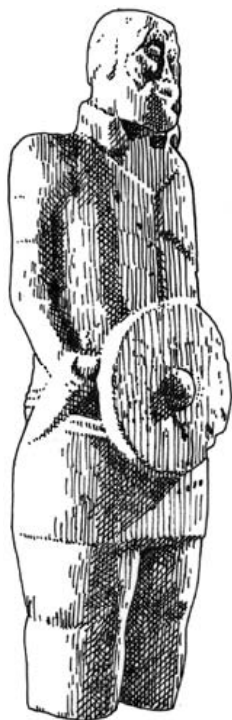


Fig. 31. Imagen de la estatua de guerrero de Lesenho (Portugal)  
(según Aldhouse-Green 2004a: 41)

Algo que, indudablemente, podría intuirse en periodos anteriores, como defiende Kristiansen (2002: 327-8) en Europa Central a finales de la Edad del Bronce. Un momento éste en el que podría comenzar a hablarse de los primeros ejemplos de armadura metálica completa; elemento que pese a su cualidad innovadora, deja en entredicho su calidad funcional. Esto, según el autor, haría referencia a una tendencia, por parte de las élites aristocráticas, a abandonar el terreno directo del combate y por tanto, a adoptar una función mucho más *representativa* que activa.

Las prácticas, aunque estandarizadas, parecen responder a necesidades más y más personalizadas o individualizadas. Introducidas en el Bronce Final, llegan a su máximo apogeo en la Segunda Edad del Hierro, cuando se da un '*incremento de la importancia del cuerpo como lugar de negociación social, al igual que la casa. En ambos casos se trata de procesos individualizadores, del individuo y de la unidad doméstica frente a la comunidad*' (González Ruibal 2006-2007: 221).

En un reciente y novedoso estudio de la escultura galaica de la Edad del Hierro, Manuel Santos Estévez (2012) demuestra la utilización de la llamada 'Proporción Armónica' –o Proporción Áurea– en el diseño de algunas estatuas de guerrero desde el siglo II a. C. (Fig. 32) Según el autor, la utilización de una norma estilística tan compleja de manera sistemática, expresa una intención claramente integradora y



centralizadora. Sin hablar de un poder plenamente centralizado, sí es posible hacerlo de la conformación de un sistema de saber-poder (*sensu* Foucault 1972 [1969]) que lo facilita potencialmente. Ello no sólo pasa por el *control* social y el control de los cuerpos, sino que también se expresa a través de la *tendencia* hacia la *segmentación* –de modo fractal– de cualquier producto material o mental de la cultura<sup>118</sup>. Este tipo de mecanismos han de ser incluidos en ese –quizá ahora sí– *código simbólico compartido* al que ya se ha hecho referencia aunque con ciertas reticencias:

*‘A presența da Proporção Harmônica num tipo de escultura estandarizada, como son as dos guerreiros galaicos, obedece a unha vontade de compartir, por parte dunha elite, propia de sociedades organizadas en xefaturas, un mesmo código simbólico que os equipara como grupo social a outros grupos dominantes veciños e que os distingue do común das respectivas poboacións locais...’* (Santos Estévez 2012: 35)

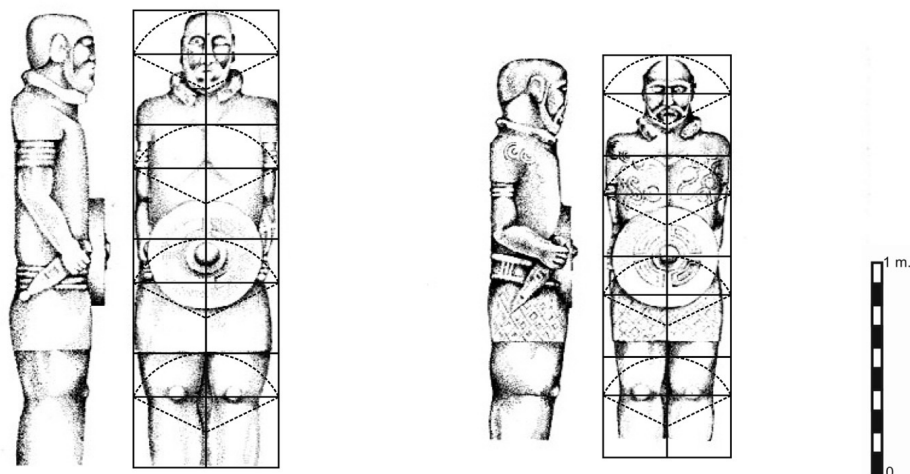


Fig. 32. Imágenes de las estatuas de Lesenho 1 y Lesenho 2, y la aplicación satisfactoria de la Proporción Áurea (según Santos Estévez 2012: 22)

Parece, por tanto, que hay un cambio progresivo en la expresión del poder en la cultura material y el cuerpo, conforme la división de funciones es más fuerte y el grado de especialización más alto, es decir, conforme se van marcando más y más rasgos de individualización. La multiplicación de normas de comportamiento e imagen, como decíamos, fragmenta y codifica la lectura del mensaje expresado, fruto de un mayor control del cuerpo por parte de las élites. Esto remite necesariamente

118 Un efecto que Pilar Prieto Martínez (1998 y 1999) identificó en el estilo decorativo de la cerámica campaniforme y su relación con determinadas estrategias de *visibilización* de la acción social. En lo que refiere al cuerpo, es importante recordar la apreciación que Marie L. S. Sørensen (1997: 104 y 2010: 57-8) realiza sobre la distinción que parece prevalecer entre el adorno de la parte superior del cuerpo (tronco y cabeza) y las extremidades durante el Bronce en las Islas Británicas, estableciendo así una disimetría u orden definido que reclama la atención en ciertas partes y no en otras.

a una paulatina *instrumentalización* del cuerpo: lo que lleva a la concepción del mismo como mero *soporte*, es decir, como algo alejado ontológicamente del propio ser de la persona<sup>119</sup>.

### 3.1.3. Gestualidad material o el uso de determinados objetos

La proliferación de adornos y utensilios de cuidado personal, además de la complejización del armamento, no sólo vuelven a remitir a la importancia de la acción y *performatividad* como principal medio de actualización de los modos de ser persona en sociedades orales, sino que además, sugieren una paulatina conversión de las dinámicas de expresión de la diferencia: cada vez más focalizada en la *imagen corporal* de las minorías que detentan el poder. De esta manera, determinadas prácticas como los festines y banquetes, la guerra o los rituales de deposición de objetos metálicos, convivirán con una imagen progresivamente más definida de los sectores sociales que tengan acceso a ellas. También de manera gradual, la imagen vertida por las minorías encontrará más y más puntos comunes, producto de la necesidad de confluencia –búsqueda de la *relacionalidad* perdida– de sectores más y más alejados del soporte identitario original (la comunidad de pertenencia). Este detalle, obviado por la historiografía, ha sido siempre argumentado de manera funcional como respuesta estructural a la necesidad de control de líneas de intercambio del metal y comercio, y por tanto, al incremento del contacto entre las élites –redes *inter pares* o redes clientelares–:

*‘Los guerreros eran parte de las líneas de intercambio supralocales y formaban una identidad “extranjera” o internacional (...) una relación dinámica que propició los viajes y la adopción de “extranjeros” y de su cultura material, sin por ello dejar de conservar la identidad local y regional o su etnicidad.’* (cfr. Kristiansen y Larsson 2006: 279-80)

Esta visión, convincentemente explicativa del funcionamiento de las redes que sin duda existieron, de nuevo resulta parcial desde el punto de vista de la identidad, ya que pasa por alto las transformaciones que, a nivel profundo, permitieron y estimularon los contactos suprarregionales. Cambios que, por supuesto, tienen que ver con paulatinos movimientos individualizadores y, por tanto, con la tendencia de ciertas personas –hombres, tal y como el registro reproduce– a sentirse lo suficientemente *seguros* frente al mundo como para poder emprender, entre otras acciones, redes de intercambio a miles de kilómetros de distancia<sup>120</sup>. Estas redes no sólo son producto de un mayor desarrollo económico y tecnológico, sino que también responden a

119 Esto, insisto, no puede completarse hasta la adopción de la escritura, cuyos efectos conducen a la separación entre lo hecho y lo pensado: el mundo real y el mundo mental, los objetos y sujetos.

120 Al mismo tiempo, las estrategias tecnológicas y socio-económicas que les permitían establecer estas redes a miles de kilómetros de distancia, hacían que estas personas se *sintieran* progresivamente más seguras frente al mundo. De esta manera, hay que entender estos cambios como las dos caras de una misma moneda. Marisa Ruiz-Gálvez (2008), por ejemplo, relaciona el desarrollo de la escritura y de los sistemas de pesos y medidas con la expansión marítima y el comercio colonial del primer milenio a. C.

una estrategia identitaria contradictoria: la tendencia hacia la *diferenciación* y al mismo tiempo, la necesidad de *pertenencia* a un grupo (Hernando 2012a). El uso de determinados objetos y, por tanto, la proliferación de una gestualidad compartida entre las élites, tiene mucho ver con esa tendencia a la creación de identidades diferenciadas dentro de la comunidad de origen; una estrategia que se percibe en distintos ámbitos de la geografía europea. Los viajes, los nuevos conocimientos, la apropiación de los discursos de origen y en definitiva, un control ‘no material’ de la información, aumentan la intensidad del poder manejado por las minorías. No es sorprendente constatar la presencia de ciertas tumbas destacadas, como la número 79 de la necrópolis de Lefkandi (Eubea, Grecia) (Pophan y Lemos 1995), en las que el ajuar comparte elementos asociados a la guerra (una espada, una punta de lanza y varias puntas de flecha y cuchillos de hierro) y a actividades comerciales (un conjunto de doce pesos de piedra, un sello cilíndrico sirio datado alrededor del 1800 BC, varios vasos chipriotas y fenicios, unos pendientes de bronce y un par de grandes cráteras muy fragmentadas). La apropiación del control sobre las redes de intercambio, fuentes de recursos y excedentes, objetos de valor, etc. ayudan a cerrar el círculo de dominación y desigualdad intragrupal (Helms 1988 cit. por Ruiz-Gálvez Priego 1992: 234; Keswani 2005: 341-3; González Ruibal 2006-2007: 111-2 y 139), al mismo tiempo que reproducen estructuralmente un nuevo modelo de identidad basado en un mayor control de los fenómenos del mundo: orientación espacial, conocimiento de instrumentos de medición, mayor capacidad de riesgo, mayor seguridad frente a lo desconocido...

Por otro lado, y continuando con el subapartado anterior, los esfuerzos centrados en la creación de una *imagen del poder* focalizada en el cuerpo de las élites es algo que adquiere especial relevancia desde el segundo milenio a. C. en toda Europa. Como defendíamos, no se trata de adquirir una visión logocéntrica o ideal de lo que es el poder, pero sí de distinguir quizá la paulatina separación que parece darse entre un poder actuado y un poder representado: es decir, un momento en el que comenzarían a disociarse las *acciones* relativas al poder de la *idea* del mismo o de lo que éste es. Lo cual, parece manifestarse en la proliferación de símbolos e imágenes cada vez más restringidos e *unidireccionales*<sup>121</sup>, esto es, metafóricos<sup>122</sup> (Kristiansen y Larsson 2006: 169).

La multiplicación de *objetos de uso estrictamente personal* puede ser un buen ejemplo de ello, máxime si además tiene que ver con la promoción de un estilo de

121 Esta expresión hace referencia a lo argumentado en el cuarto capítulo, nota 62.

122 Esta tendencia, recordemos, no arranca de manera definitiva hasta la creación o adopción de una cultura escrita. Hasta entonces no es posible hablar de un tipo de pensamiento metafórico en nuestros propios términos (Olson 1986 y 1998) (cfr. ANEXO 1). Esto no significa que, como parece suceder a finales de la Edad del Bronce y, sobre todo, en la Segunda Edad del Hierro, un mayor control tecnológico y una mayor complejidad socio-económica, empujen a la creación de símbolos e imágenes ligados cada vez más a normas y convenciones específicas. De nuevo, en mi opinión, todavía no es posible pensar en que esos criterios sean completamente aleatorios –lo que los convertiría en metáforas– sino que, como hasta entonces, guardan algún tipo de relación directa con la realidad (permanentemente actuada y referida).

vida y un modo de *estar*. Se trata del interesante ámbito de los pequeños utensilios de cuidado corporal, en el que son conocidos los espejos, pinzas de depilar, limpiaúñas, espátulas, tijerillas, peines, cucharillas, etc. Abundan en el registro de la Edad del Bronce y sobre todo del Hierro (Fig. 33), identificados mayormente con la creación de una imagen concreta de lo *masculino*<sup>123</sup> (Treherne 1995). Este detalle incide en considerar cómo la importancia de la conducta, el porte, la gestualidad o la iconología, además de los regímenes a los que el cuerpo de la élite comienza a ser sometido, se hallan en perfecta conexión con un nuevo modo de entender la identidad de la persona. En este caso, todos los esfuerzos se dirigen en construir un verdadero estado de independencia o superioridad frente al común de la sociedad; una imagen diametralmente opuesta a la también compleja política de la apariencia que, por supuesto, también desarrollan sociedades igualitarias. Se trata, por tanto, de saberse distinto viéndose distinto de cara a los demás<sup>124</sup>.

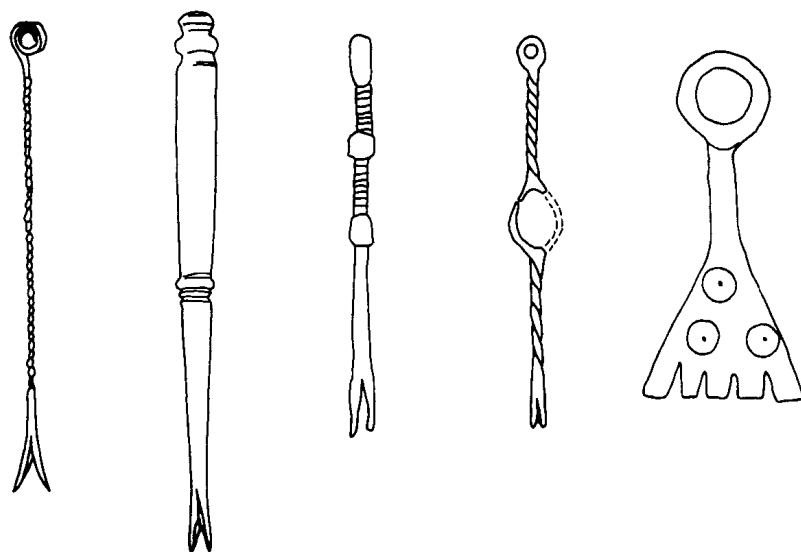


Fig. 33. Imagen de varios utensilios para el cuidado de las uñas y cutículas, así como de un raspador (Eckardt 2008: 117)

La utilización de estos objetos marca el inicio de un nuevo modelo de ostentación, ligado a nuevas formas de vida y a nuevos parámetros sociales, económicos y políticos (Hill 1997). El hecho de que se trate de una gestualidad material minoritaria –esencialmente masculina–, es decir, que funcione como un medio formal de alejamiento de la comunidad, obliga a interpretar esta estrategia como una prueba del desarrollo de ciertos rasgos de individualidad. Rasgos que exigen de una mayor

123 Sólo a partir del siglo I a. C., coincidiendo con la ‘romanización’, el uso de estos utensilios se ‘democratiza’, siendo hallados en contextos funerarios sin estar restringidos a un solo sexo (Hill 1997: 100 y Eckardt 2008: 114).

124 Sobre este tipo de consideraciones se recomienda la lectura del tercer capítulo de la obra de Giddens (1997 [1991]), *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*.

*comprensión* del cuerpo o atención al mismo como estímulo en la recreación de esa nueva forma de subjetividad. Algunos trabajos, como el de Miranda Aldhouse-Green (2004b: 318) insisten en que la ostentación de un cuerpo afeitado y acicalado no sólo funciona a través de la presencia, sino a través del capital simbólico que supone el tiempo y la dedicación recibidos; una micro-especialización minoritaria. No es baladí que el discurso oficial, una vez consolidado el poder por parte de las élites individualizadas –por ejemplo en Roma–, identifique el cuidado del cuerpo con la *civilización* y el descuido con la barbarie<sup>125</sup>.

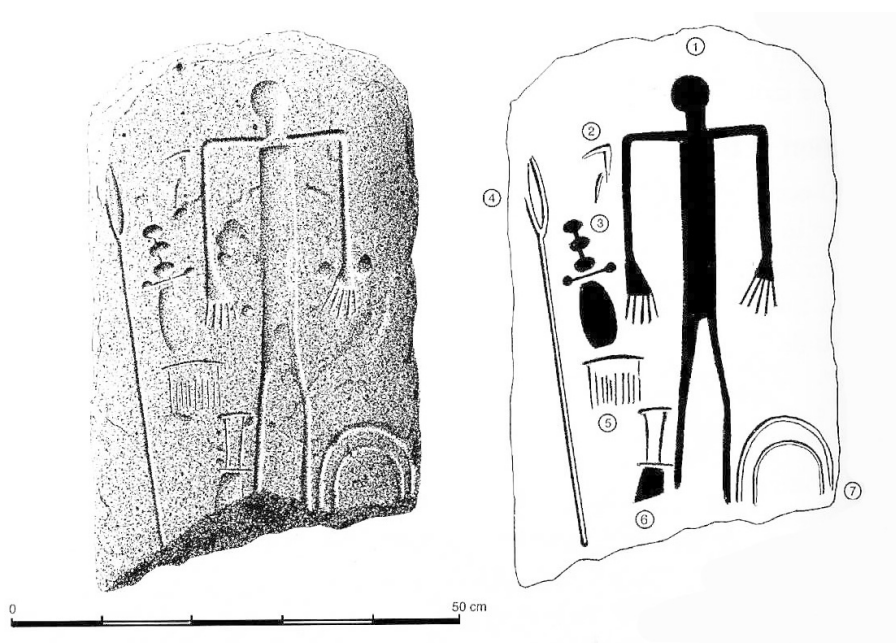


Fig. 34. Imagen C74 del catálogo ilustrado de Celestino (2001) que pertenece a la estela de Écija I (Sevilla). En esta estela la figura humana ocupa una posición principal; a su alrededor aparecen representados una espada (6), un escudo (7), una lanza (4), un espejo (3) y un peine (5). Nótese el especial cuidado con el que se ha representado el relieve del mango del espejo (según Harrison 2004: 290)

El uso de espejos, navajas, pinzas y peines a lo largo de Europa puede seguirse desde la Edad del Bronce<sup>126</sup>. Más allá de un posible carácter mágico de los espejos (cfr. Harrison 2004: 107-10 y Giles 2008: 71-2), su presencia junto a otros utensilios,

<sup>125</sup> Es ineludible la referencia al trabajo de Foucault (1990 [1981]: 48) *Tecnologías del yo y otros textos afines*, en el que defiende la correspondencia entre las Tecnologías del Poder, el control de los cuerpos y el proceso de ‘objetivación del sujeto’.

<sup>126</sup> Por ejemplo, en la tumba monumental de Bregninge (Dinamarca) (ca. 1500-1300 a.C.), fueron hallados junto a algunas armas, adornos y un recipiente cerámico que parece haber contenido algún tipo de hidromiel, unas pinzas de depilar, un punzón y una pequeña navaja (Koch 2003: 128).

escudos y armas en las estelas del suroeste de la Península<sup>127</sup>, prueban la importancia de todos estos objetos en la construcción de la imagen del guerrero en el Bronce Final (Fig. 34). De alguna manera, hacen explícitas o materializan las acciones, maneras, gestos que dan forma a los modos de ser persona de las élites guerreras. No es sorprendente encontrar, entre las tumbas de élite vilanovianas de la zona de Campania y el sur de Etruria, navajas de afeitar con grabados de escenas de caza en las que aparecen representados hombres solos y armados (Fig. 35). Este tipo de objetos parece confirmar la estrecha relación entre la masculinidad, actividades guerreras o cinegéticas, el uso de armas, el interés por el cuidado personal y la proyección de una imagen de la persona aparentemente desvinculada de los lazos comunales: *'From this moment on, the iconography of warriors hunting with lances and axes lasted for centuries in Etruscan art as a marker of a typical aristocratic activity'* (Iaia 2009-20012: 80).

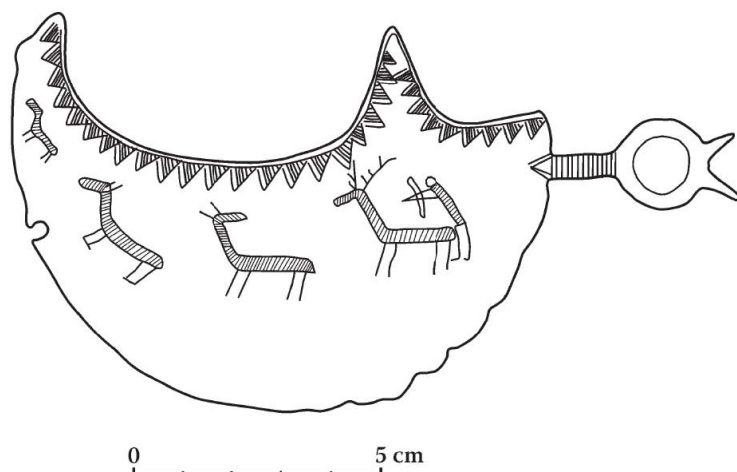


Fig. 35. Reproducción de una de las navajas de afeitar halladas en las necrópolis vilanovianas de inicios de la Edad del Hierro que presenta una escena cinegética (según Iaia 2009-20012: 80)

Las estatuas de guerrero del noroeste de la Península Ibérica a finales de la Edad del Hierro, así como otros ejemplos anteriores de Europa Central, muestran ya una imagen perfecta del poder materializada en el cuerpo del guerrero; por tanto, abstraída de la acción y reflejada en un cuerpo adornado, provisto con un cinturón, un escudo (*caetra*), una daga, un torques y brazaletes (*viriae*), y un rostro afeitado, una barba cuidada, el pelo corto (Fig. 36).

<sup>127</sup> Existen algunas propuestas que defienden que los supuestos espejos de las estelas serían realmente navajas (Warmenbol 2007: 385). Según Raquel Vilaça (2009: 507), y gracias al especial realismo de la reproducción, sólo podría afirmarse rotundamente esta consideración en el caso de la estela de Capilla III (Badajoz), donde es posible distinguir una navaja de lámina bífida.



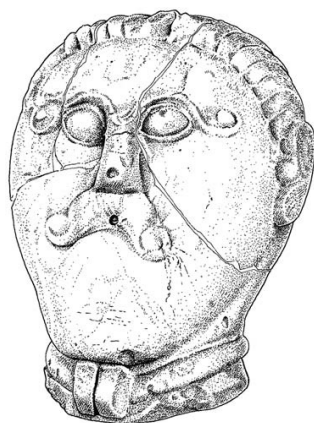


Fig. 36. Imagen de una cabeza masculina esculpida en piedra hallada en el yacimiento de Mšecké Žehrovice (República Checa). Nótese el especial cuidado en reproducir el bigote, las cejas y el pelo del personaje, que también luce un torques alrededor del cuello (según Aldhouse-Green 2004a: 20)

Tanto los peines como los espejos de bronce y las pinzas de depilar, forman parte de una estética formal originaria del mundo mediterráneo y oriental<sup>128</sup>. Prueba de ello son los innumerables hallazgos en contextos micénicos, sardos o chipriotas (Catling 1964) que encuentran paralelos perfectos por el resto de Europa (Harrison 2004: 156-60). Por ejemplo, sobre uno de los varones adultos inhumados en la tumba monumental de Roça do Casal do Meio (Sesimbra, Portugal), se halló un peine de marfil de muy probable procedencia oriental y una fibula *'ad ochio'* cuyos paralelos parecen proceder de Sicilia o Cerdeña. Del mismo modo, se encontraron un par de pinzas de depilar asociadas a cada uno de los individuos<sup>129</sup>, además de otros elementos que no merece la pena destacar aquí (Vilaça y Cunha 2005) (Fig. 37). Entre las hipótesis de los investigadores se incluye la posibilidad de que estas personas no fueran indígenas sino quizá comerciantes llegados de Oriente a las costas atlánticas; de ahí la presencia de estos objetos y la morfología tan poco usual de la tumba que los contenía. Aunque este yacimiento fue identificado a inicios de los 60 y excavado en el año 1972, hoy día sigue manteniendo ese halo de excepcionalidad, sobre todo en lo que se refiere a la estructura arquitectónica del monumento (Harrison 2007). Entre mediados del siglo XI a. C. y finales del siglo IX a. C. –según las fechas radiocarbónicas obtenidas recientemente– las redes comerciales entre el Mediterráneo central y la fachada atlántica estarían ya muy consolidadas permitiendo, además, una dispersión apreciable hacia el interior (Ruiz-Gálvez Priego 1995 y 1998; Arruda 2008).

<sup>128</sup> De hecho, parece que existe cierta disparidad entre el registro del Bronce Final mediterráneo e ibérico, y el registro del resto de Europa continental, donde es mucho más frecuente hallar navajas de afeitar que pinzas de depilar (cfr. Vilaça 2009: 497-8). Es posible que en origen, esto tenga que ver necesariamente con cuestiones culturales e identitarias en las que sería muy interesante profundizar (cfr. Ruiz-Gálvez Priego y Galán Domingo 2011-2012:47-8).

<sup>129</sup> Lo que parece corroborar su uso y pertenencia estrictamente personal.



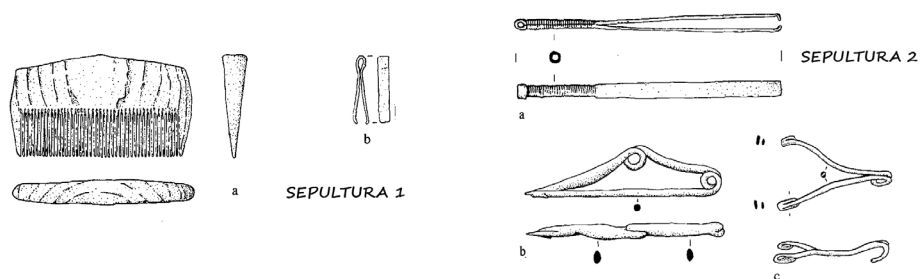


Fig. 37. Dibujo de los objetos asociados a los dos individuos inhumados en Roça do Casal do Meio (Sesimbra, Portugal) que pudieron rescatarse durante la excavación (según Mederos Martín y Harrison 1996: 42)

El comercio, los viajes y la posesión de objetos y conocimientos extraños al universo cultural de origen pertenecen a un contexto de acción global pero minoritario que debe considerarse causa y consecuencia de los cambios sociales, políticos y económicos que se suceden desde la Edad del Bronce en Europa. Harding (2003: 196-200 y 397), por ejemplo, nos ofrece un mapa de distribución de diferentes tipologías de navajas de afeitar en el que ciertos tipos británicos y franceses recorren grandes distancias formando parte de lo que el autor interpreta como el '*equipamiento personal masculino (...) de hombres de estatus elevado*'. El fomento de redes de contacto e intercambio no sólo ha de concebirse, por tanto, como un medio sino como una auténtica *estrategia de identificación* ligada a los procesos de individualización que estructuran todo este capítulo.

Sería interesante tomar un espejo mediterráneo del Bronce Final, como aquellos encontrados en las necrópolis de Enkomi y Kouklia (Chipre), y situarlo espacial e idealmente junto a un espejo de la Edad del Hierro como el de Desborough (Fig. 38).

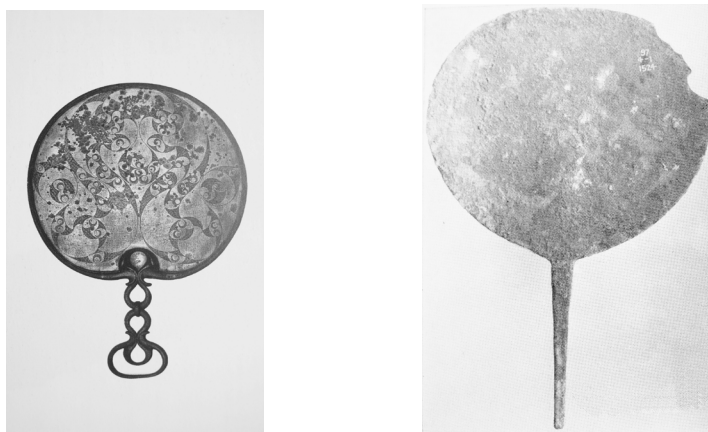


Fig. 38. Espejo chipriota del Bronce Final (según Catling 1964) y espejo de Desborough de finales de la Edad del Hierro (según Garrow 2008)

Entre uno y otro hay cientos de años de distancia y ciertas particularidades contextuales, pero un origen común y posiblemente, otras muchas permanencias ligadas a su uso y significación. En concreto, aquí se propone asociar su presencia a la creación de una determinada imagen y gestualidad corporal, visiblemente centrada en potenciar la *presencia* y la estética de los cuerpos. Un mecanismo ligado al desarrollo de las diferencias y a la instauración de un discurso de poder ligado a procesos de individualización que, desarrollado en diferentes puntos del continente bajo distintos ritmos y trayectorias, necesita de un código material de referencia común centrado específicamente en el cuerpo.

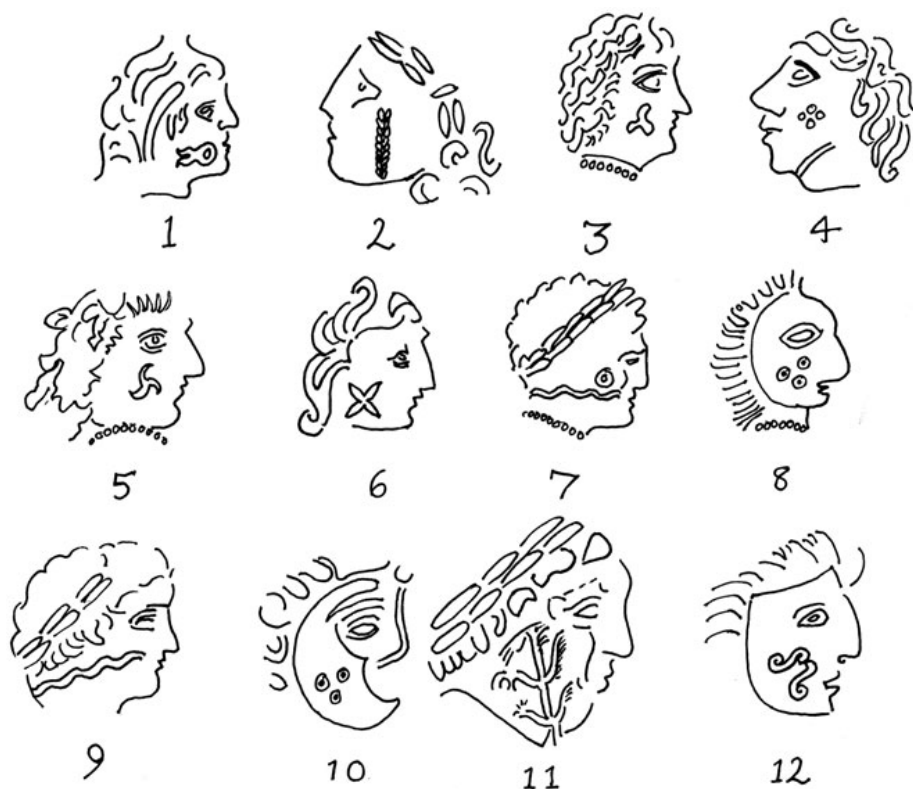


Fig. 39. Imágenes de los rostros representados en varias monedas galas mostrando lo que podrían ser tatuajes faciales (según Carr 2005: 281)

El caso de las Islas Británicas ha sido muy fructífero para los investigadores interesados en este tipo de gestualidad material. Gillian Carr (2005), por ejemplo, ha estudiado las prácticas de teñido, pintura corporal y tatuaje que las fuentes clásicas describen como habituales entre la sociedad indígena de las islas<sup>130</sup>. El hallazgo de pequeños morteros en ámbitos muy restringidos del registro (unas cuantas

<sup>130</sup> Además de presentar un cuidado bigote, barba y patillas, y las uñas de las manos pulcramente cortadas, lo que podría identificarse con una posible exención del trabajo manual, parece que el famoso Lindow Man (Cheshire, Inglaterra) –datado alrededor del 300 a. C. – también conservaba restos de pintura corporal (Cowell y Craddock 1995).

piras funerarias) y de monedas con efigies de jefes galos mostrando algún tipo de decoración facial (Fig. 39), hacen probable que estas prácticas (en concreto el tatuaje) fueran haciéndose más y más minoritarias a medida que avanzase la Edad del Hierro y se iniciase el fenómeno de romanización (*ibídem*: 280-3). Concretamente, es en las islas donde siguen proliferando los ‘kits de cuidado personal’ a partir del siglo IV d. C., una vez desaparecidos del ámbito de Hallstatt y La Tène (Eckardt 2008). Estos juegos o broches –siendo los más tardíos de una vistosa perfección estilística (Fig. 40)– permitían colgar de alguna parte de la vestimenta y llevar siempre a mano, pinzas de depilar, corta-uñas o limpia-uñas, limas, palillos para los dientes, cucharillas y raspadores.

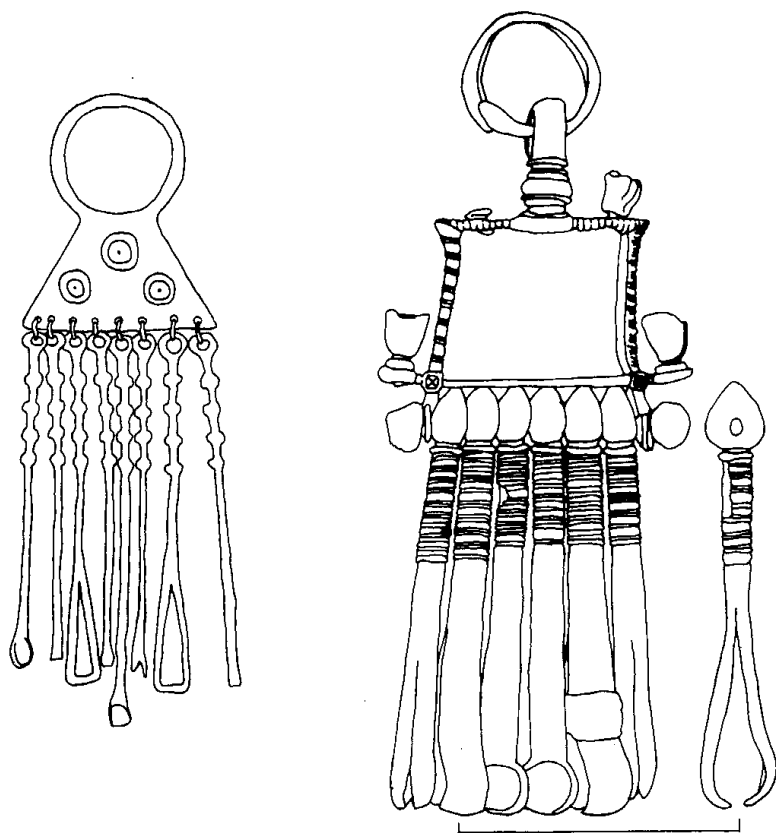


Fig. 40. Dos conjuntos de utensilios de cuidado personal pertenecientes a los yacimientos de Castione-Bergamo y Rebbio (Italia) respectivamente, datados entre la etapa final del periodo de Hallstatt y el inicio de La Tène (según Eckardt 2008: 116)

El Bronce Final y la Segunda Edad del Hierro en toda la fachada atlántica europea, son momentos de gran profusión y creatividad en lo que se refiere a los *objetos de adorno*. Alrededor de 150 torques de oro macizo han sido hallados en el noroeste de la Península Ibérica; la mayoría en Galicia, aunque se trata de un objeto muy extendido geográficamente (González Ruibal 2004: 139-40).

*‘Although they were primarily used as an adornment aimed at enhancing the bodies of the ruling elite, other uses can be pointed out. On the one hand, the fact that some of them have tiny stones inside their hollow ends, producing a sound when shaken (Xanceda, Vilas Boas, etc.), proves their use as rattles. (...) On the other hand, it has been demonstrated that Gallaecian torcs follow a Punic weight system, based on the shekel (...). Thus, they were probably also used as ingots, or rather, as a way of accumulating wealth in a measurable form.’ (ibídem)*

La iconografía, las fuentes clásicas y la ausencia de estos objetos en el ámbito doméstico, hace pensar que su uso sería exclusivamente masculino, relacionado con ceremonias políticas o rituales religiosos (Fig. 41). Su frecuencia de uso, la calidad y la magnitud que adquiere la pieza depende, por supuesto, del contexto social, político y económico. Como un espejo metonímico del poder las élites, los torques y tesoros como el de Caldas de Reis (Pontevedra) dejan de poder ser acumulados durante la Primera Edad del Hierro, lo que prueba el descenso de poder sufrido por las élites galaicas (*idem* 2006-2007: 220). Del mismo modo, en épocas que podrían considerarse críticas en términos de identidad, como pudo suceder durante el inicio de los contactos comerciales fenicios en la Península o la romanización, las estrategias desarrolladas suelen materializarse en un mayor control de la producción y complejización estilística del adorno<sup>131</sup>:

*‘...para las sociedades jerarquizadas, el surgimiento de las élites lleva aparejada la necesidad de construir su propia identidad como grupo diferenciado y la posibilidad de utilizar políticamente los mecanismos identitarios para generar o consolidar el poder (...) este comportamiento es cíclico y se repetiría continuamente con distinto ritmo, más acelerado en los momentos que llamamos de transición o crisis.’ (Perea 2005: 92)*

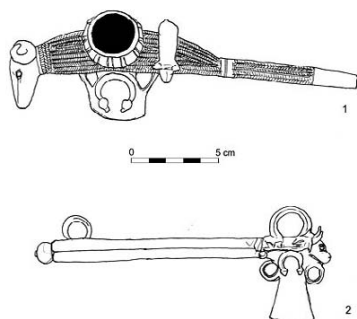


Fig. 41. Imágenes de dos hachas votivas decoradas en las que se incluye la figura de un torques, lo que recalca su uso también en contextos rituales (según González Ruibal 2004: 151)

<sup>131</sup> Las estatuas y cabezas de guerrero del noroeste son también un buen ejemplo de las dinámicas de reafirmación identitaria diseñadas en un momento de gran inestabilidad (siglos II y I a. C.).

Ahora bien, una vez consolidada la situación es interesante apreciar cómo ciertas estrategias de emulación o búsqueda de afinidad entre élites continúan marcando la tendencia a la que viene refiriéndose este capítulo: la necesidad de reparar el vínculo perdido que, para las personas más individualizadas –élites o minorías que tengan poder sobre una mayoría–, supone distanciarse de la comunidad identitaria original. Una vez afianzados los contactos foráneos –independientemente de su naturaleza– esta tendencia volverá a repetirse una y otra vez entre las personas que hayan alcanzado un nivel de individualización semejante. De esta manera, los torques y brazaletes de oro característicos de la fachada atlántica peninsular, pierden paulatinamente su significado y empiezan a ser sustituidos por otras piezas que emulan las formas –objetos huecos, menos pesados, con decoración en filigrana– de raíz claramente oriental: *‘La explicación de este hecho sólo puede estar en la existencia de contactos directos y personales; quizá una forma de intercambio de artesanos entre las élites locales y las de origen mediterráneo...’* (ibídem: 101). Como se ha podido constatar en el caso de los festines y banquetes rituales, este fenómeno es también observable en la adopción de ciertos tipos de *prácticas* exóticas como propias por parte de minorías sociales a lo largo de toda la Protohistoria europea.

La importancia del adorno ha permitido llevar a cabo trabajos dedicados a las diferencias entre hombres y mujeres en el contexto de la Europa protohistórica, aportando interesantes conclusiones. Destaca el trabajo de Marie Louise S. Sørensen sobre la identidad de género, el adorno y el vestido durante la Edad del Bronce en Europa. Según la autora, el género es un constructo social cuyo lenguaje depende en buena parte de la cultura material y del significado que se le asigne en cada momento. El género *‘...will be traceable through how societies use objects to express or symbolise this structure [gender] for the actors involved. (...) objects may not simply reflect gender categories, but may themselves have been drawn into the negotiation of difference.’* (Sørensen 1991: 121-2) La mayoría de autores coincide en declarar el escaso reconocimiento de la mujer en el contexto de la Protohistoria europea. Parece, efectivamente, que el discurso oficial de dominación que acompaña a los procesos de individualización y empoderamiento de personajes mayoritariamente masculinos, comienza ya a categorizar a la mujer en un determinado papel –garante del vínculo perdido– (Hernando 2005 y 2012a) y a identificarla, básicamente, como *capital simbólico* (Kristiansen 1984: 94-5). Sørensen (1997: 97-8) identifica dos tipos de *categorías* entre las mujeres según la vestimenta conservada en las famosas tumbas de ataúd de roble danesas del Bronce que, seguramente, tendrían que ver con diferentes rangos de edad o condición (Fig. 42).

*‘Y mientras que en tu casa, aquí, / con el cabello suelto ibas, / sin angustias, de un lado a otro, / y sin pañuelo a la cabeza/ andabas libre de inquietudes, / donde vas no será lo mismo: / la cofia trae preocupaciones, / el velo muda de carácter, / la pañoleta trae tristezas, / el lino atrae los sufrimientos.’* (Kalevala XXII 305-314)<sup>132</sup>

132 Epopeya finlandesa compuesta por Elias Lönnrot a principios del siglo XIX a partir del repertorio

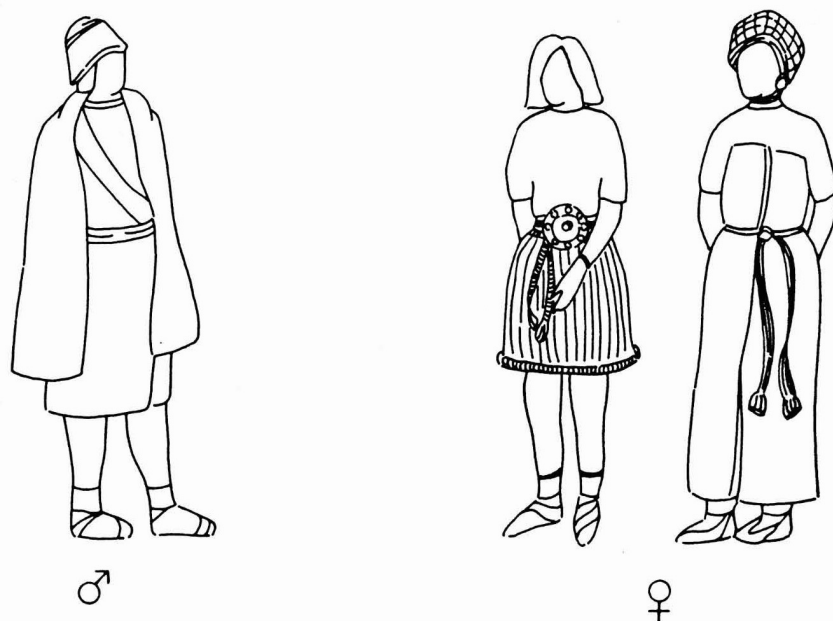


Fig. 42. Imagen que trata de representar los tipos de vestimenta masculinos y femeninos, incluyendo la supuesta doble categoría de esta última según estuviera casada o no. El dibujo está basado en el tipo de ropajes hallados en las tumbas danesas de la Edad del Bronce (según Sørensen 1991: 126)

Pero a medida que la imagen corporal va tomando relevancia –crece el número de adornos depositados en las tumbas, se multiplican los motivos y los tipos–, desaparecen también las categorías, favoreciendo así un lenguaje mucho más focalizado en valores de estatus y poder. De hecho, parece que el cuerpo femenino, que va quedando como expresión del reducto relacional del grupo, empieza a encarnar también un *símbolo* más de los procesos androcéntricos de individualización, tal y como demostró Marisa Ruiz-Gálvez (1992) con sus estudios sobre la dote femenina (cfr. también Hernando 2005). En este sentido, podría decirse que al igual que otros objetos que metonímicamente actúan el poder y el control ejercido por las élites masculinas, también la corporalidad femenina queda consignada a este fin (Fig. 43). La ornamentación del cuerpo femenino no puede entenderse como una estrategia de promoción personal, como sí lo sería entre los hombres. Podría decirse que el cuerpo femenino funciona como una *extensión* del cuerpo masculino, un reducto de materialidad dependiente que, estructuralmente, corresponde al tipo de identidad o estatus que actuarían las mujeres a partir de entonces.

disperso de cantos populares, transmitidos de generación en generación por bardos carelianos como Arhippa Perttunen y Ontrei Malinen. En el pasaje, una vieja criada de la aldea de Pohjola previene a una joven novia sobre su futuro como mujer casada.



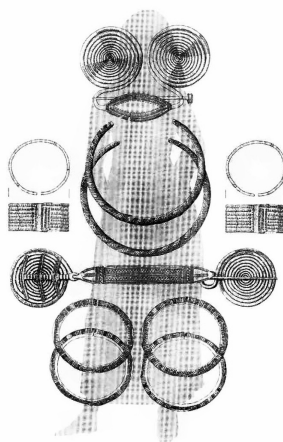


Fig. 43. Imagen que muestra los objetos de ajuar y su situación en relación al cuerpo que fueron hallados en la tumba femenina de Deutsch Evern (Alemania)  
(según Sørensen 2010: 57)

Después de haber hecho un breve repaso por algunos de los objetos que permiten hablar de una nueva *gestualidad material*, como son los utensilios de cuidado personal y los adornos, es necesario dedicar algunas líneas al *armamento* para poder completar su papel en las prácticas de exclusión desarrolladas por ciertas minorías sociales. Uno de los fenómenos más llamativos es la sustitución progresiva del arco, las flechas y el hacha de combate, característicos de contextos como el del Campaniforme y la Cerámica Cordada, por el puñal o la daga en el Bronce Inicial (1800-1500 a.C.). El uso regular de este arma y su relación inmediata con el cuerpo del guerrero masculino individual hace pensar que, quizá más que un instrumento de defensa o combate, actuase como un indicador identitario de estatus o de condición (Sørensen 2013). Es durante el Bronce Medio (1500-1200 a.C.) cuando puede verdaderamente hablarse de un cambio sustancial en términos de gestualidad armamentística, ya que es entonces cuando se tienen los primeros ejemplos del uso de la *espada*, primer objeto cuya única utilidad es la de dar muerte. En el Bronce Final (1200-700 a.C.) pueden ya distinguirse tres tipologías que alcanzan gran similitud a lo largo de toda la región atlántica y que necesitan de una manufactura altamente especializada: la espada pistiliforme arcaica, la clásica y la de lengua de carpa (González García 2009: 62) (Fig. 44). De nuevo, la reproducción de un mismo elemento de cultura material, un estilo o elección tecnológica similar y, por tanto, todo un aparato práctico, conductual y expositivo, uniformiza un amplio contexto crono-geográfico. Una vez más, este fenómeno sostiene sus bases en la creación de un tipo de identidad que va más allá de la adscripción comunitaria local, es decir, que exige la creación de redes o lazos de relación –bien por intercambio comercial, matrimonial, de especialistas... bien por imitación o emulación, o bien por la creación de alianzas, coaliciones, etc. – entre segmentos minoritarios de población: élites o aristocracias (guerreras).





Fig. 44. Imagen de un guerrero con una espada, perteneciente al petroglifo Pedra das Ferraduras (Galicia). La desproporción entre la figura humana y el arma intensifica el valor del objeto (y el uso asociado) en la constitución de la identidad del guerrero (según González García 2009: 66)

La espada, como en sociedades cazadoras-recolectoras pueden ser las lanzas o las flechas (cfr. González Ruibal et al. 2011), ejerce un papel fundamental en la construcción del cuerpo y de la persona del guerrero, incluyendo su identidad masculina. Algunos trabajos experimentales defienden la necesidad de un uso repetido, especializado de la espada para obtener un dominio certero del objeto (Kristiansen 2002 y Molloy 2008). Esto significaría desarrollar todo un mecanismo de aprendizaje y práctica continuada que exigiría un uso estrictamente individual de cada ejemplar, pudiéndose asociar una espada a una persona<sup>133</sup>. Como pudo constatar en las especialmente bien conservadas tumbas danesas, la espada recibe un trato diferencial respecto a otros objetos del ajuar (Sørensen 2013): en muchos casos se sitúa encima del cuerpo o paralelo al mismo, lo que parece enfatizar la idea de que algunos de estos objetos actuaran de manera metonímica con el ser de la persona, posiblemente *subjetivizados* o dotados de características humanas<sup>134</sup>, como parecen constatar las fuentes de tradición oral (cfr. Kristiansen 2002 y Pearce 2013):

*‘Desenvainó el mozo su espada, / mírola y luego preguntóle/ si acaso no sentía el deseo/ de comer carne del culpable, / de beber sangre criminal’*  
(Kalevala XXXVI 290-300)

133 Sobre esta idea son muy interesantes los trabajos dedicados a depósitos rituales bajo el agua o amortizaciones rituales en tumbas, como medios para impedir que objetos como las espadas pudieran pasar a manos de otras personas una vez fallecido su dueño (cfr. Ruiz-Gálvez Priego 1995: 130).

134 Continuando, una vez fallecido su portador, su biografía como reliquia o representación viva del ancestro (Pearce 2013: 65).

*‘Poco el valiente cambió de opinión/ cuando el hijo de Húnlaf le puso en el pecho/ la espada famosa, la “Rayo en la guerra”. / ¡Los jutos su filo muy bien conocían!’ (Beowulf 1142-1144)*

La espada también ha sido incluida dentro de la categoría de objetos que podrían haber actuado como auténticas *extensiones* del cuerpo (Sørensen 2010: 57-9); algo vinculado y reforzado por su carácter de ‘propiedad individual’. La necesidad de pensar en términos de oralidad proporciona, además, la posibilidad de ahondar en ciertos mecanismos en principio alejados de nuestro horizonte de razonamiento. Trabajar con sociedades orales, recordemos, exige desviar la atención de los símbolos, conceptos, sujetos y objetos, y tratar de comprender un contexto ontológico en el que lo real no necesita de una conciencia previa que delimite su existencia. El ser de las cosas se origina y funciona a través de su constante y siempre extrovertida actuación. Esto lleva a suponer importantes diferencias entre lo que podemos considerar hoy como pasivo o activo, objeto y sujeto, ser o actuar, y cómo entenderlo a la hora de construir una interpretación sobre el pasado. El uso práctico de la espada, su apariencia en el conjunto total de la persona, su asociación a determinadas prácticas y contextos, etc. no sólo merecen ser identificados como producto de una nueva capacidad tecnológica, sino ser también incluidos en el conjunto total de mecanismos activos que funcionan en la producción ontogénica de un nuevo tipo de identidad; en este caso, el llamado *ethos* guerrero. Un auténtico modo de vida que, como apunta Hans van Wees (2004: 38), no sólo debería ser identificado específicamente con el combate o la lucha, sino con la defensa de unos valores, una reputación y un honor que compondrían el día a día de cualquier hombre, según el autor, de la Grecia arcaica:

*‘A man did not go anywhere without a sword in the Homeric world: he put it the first thing in the morning and wore it at home and outdoors, at feasts, funerals, games and dances. When he attended a public meeting, he carried a pair of spears as well, and weapons were prominently displayed in his house: seventeen shields and helmets hung on the walls of Odysseus’ dining hall...’ (ibídem)*

El objeto –la espada, el adorno, los utensilios de cuidado corporal, las vajillas para banquete, etc. – forma parte de la red de disposiciones que actualizan ese modo de ser persona: la guerra, las fratrías, los festines, danzas, etc. De este modo, *deja de ser posible distinguir entre la persona, su cuerpo, los objetos asociados y las actividades que le son propias*. Ni tampoco resulta absurdo pensar que las referencias a la guerra como ‘el odio de espadas’, ‘la tormenta de espadas’, ‘la danza de espadas’ o ‘el juego de escudos’<sup>135</sup> no sean únicamente expresiones retóricas, sino posibles argumentos de esta propuesta.

135 *Beowulf y otros Poemas Anglosajones* (Siglos VII-X). Traducción de L. Lerate y J. Lerate. Madrid, Alianza Editorial, 2008: vv. 85, 596, 1041 y 1074.

#### 4. CONCLUSIONES

En este capítulo se ha pretendido revertir todo un compendio de ideas y referencias sobre el cuerpo y la persona en sociedades orales o sociedades prehistóricas en un caso concreto de aplicación arqueológica. Se ha partido de la hipótesis previamente planteada y argumentada de que ha de ser el cuerpo en todas sus formas posibles –como lenguaje no verbal, conjunto de gestos y disposiciones, centro de actividad, núcleo de identidad y vector ontogénico–, el principal protagonista de las transformaciones identitarias –así como sociales, políticas y económicas– documentadas a partir del tercer milenio a. C. en Europa. El resultado ha consistido en un repaso por algunas de las principales dinámicas que caracterizan este contexto concreto de la Prehistoria. A lo largo de este recorrido se ha constatado cómo el desarrollo de los primeros rasgos de individualización y diferencia requieren indiscutiblemente de su materialización corporal y práctica. Esta idea, de alguna manera lógica y simple a nuestros ojos, esconde todo un trasfondo profundo de alteración ontológica en tanto que la transformación del universo somático en sociedades orales, implica directamente al propio *ser* de la persona que lo sufre. No se trata únicamente de seguir un proceso de transformación social, política o tecnológica, sino de repensar los mecanismos que permiten situarse en el mundo y relacionarse con él.

A lo largo de este capítulo se han tratado de iluminar diferentes dinámicas de acción y reacción frente a procesos de creciente desigualdad social, lo que supone en definitiva, ilustrar rasgos incipientes de individualización en sectores muy concretos de la sociedad protohistórica europea. Se parte entonces de la base de que la diferencia, en un contexto en el que el vínculo es la principal herramienta de gestión de la identidad, desencadena una serie de transformaciones en la persona que tienen su correlato en el registro material. Como ya se ha apuntado en varias ocasiones, cualquier cambio que se produzca en los modos de ser persona en la Prehistoria necesita, indispensablemente, de un correlato inmediato, directo y corporal. No se trata de entender esta relación de manera causal –ni siquiera complementaria–, como si el cuerpo fuera simplemente un reflejo o un escenario sobre el que traducir un proceso metamórfico del ser de la persona, sino que significa imaginar una *simultaneidad* que no entienda de abstracciones o posibilidades indirectas de concebir una realidad que siempre es inmediata. El cambio –social, político, identitario, etc. – y la generación de estrategias visuales, somáticas, *performativas*... no son la representación de un estadio definitivo y concluso, sino de un universo permanentemente dinámico y extrovertido. De este modo, cuerpo y persona son la misma cosa, pero siempre en perpetua acción y movimiento. Podría decirse que son una misma *dinámica material de ser-en-el-mundo* en tanto que no es posible hablar de conceptos aislados, inconexos o trascendentales<sup>136</sup>.

Los ejemplos que componen las prácticas de exclusión y gestión de una nueva apariencia y una nueva gestualidad material, han de entenderse como estrategias

136 Anteriores a cualquier experiencia o perteneciente a la razón pura (*sensu* Kant 2003 [1781]).

directamente vinculadas al cuerpo y la persona. Todos ellos confirman que sólo a partir de los comportamientos corporales es posible seguir cualquier variación social, cultural, política o identitaria en sociedades orales: *el cuerpo es el principal vector de expresión*. El olvido o la escasa atención referida a este tipo de cuestiones –consecuencia de una larga tradición racionalista e idealista– no sólo ha supuesto un obstáculo, en mi opinión, para el diseño de programas de investigación en Arqueología más concienciados con los límites de la interpretación y el diseño de posibles soluciones. También ha favorecido la perpetuación de un discurso parcial y directamente referido a encumbrar el cambio, la jerarquización, el valor de la individualidad y, por supuesto, su asociación con un ideal claramente masculino. El registro arqueológico y en concreto, la revisión de la figura del guerrero o *ser-para-la-guerra*, tal y como propone el texto, muestran una realidad ciertamente interesante y tantas veces simplificada, abstraída y conceptualizada bajo la falsa efigie del primer individuo varón. En este sentido, y bajo la perspectiva que aquí se plantea, se recuerdan aquellos trabajos que entienden la guerra y el conflicto en estas sociedades protohistóricas como un auténtico modo de vida; lo que en el texto se entiende como un auténtico *modo de ser*. Actualizado, expuesto y dotado de realidad únicamente a través de su acción práctica, el guerrero entiende su persona a través de lo que hace y cómo se muestra al exterior. Y lo hace, además, en consonancia con otras tantas personas que *necesitan* desarrollar vínculos complementarios a aquellos que han perdido al alejarse identitariamente de la comunidad. La gestión de la apariencia, así como cualquiera de los mecanismos prácticos de actuación documentados, efectivamente, tienden a estandarizarse a nivel suprarregional al mismo tiempo que resultan minoritarios a nivel local. Una buena comprensión de las distintas estrategias generadas, por tanto, necesita de la incorporación al programa historiográfico de ciertas consideraciones sobre la *identidad*, que complementen los estudios dirigidos al campo ideológico, social y económico del pasado.

Los procesos de individualización, ligados a la institucionalización de la diferencia, exigen la reformulación de lo que supone el cuerpo, la persona y la identidad en contextos como los referidos en este capítulo. A lo largo del mismo se han apuntado dos claves importantes a tener en cuenta que han surgido de la comparación y puesta en común de los distintos ejemplares analizados:

1. Por un lado, se ha desarrollado de manera puntual una de las ideas más importantes del trabajo: la necesidad de tener en cuenta al *cuerpo o la corporalidad como único factor en la constitución y expresión de los modos de ser persona en la Prehistoria*; entendiendo que el cuerpo no es una entidad en sí, capaz de ser aislada de la persona, sino todo un conjunto de actividades y disposiciones referidas de manera *multidireccional* a la conformación de la misma. Partiendo de este punto, el desarrollo de complejos métodos para la gestión de la apariencia personal por parte de ciertas personas dentro de la comunidad, sugiere dos tipos de consideraciones: por un lado, (1) que los modos de ser persona siguen actuando principalmente por vía somática, es

decir, siguen estando centrados en la gestualidad y modos de *hacer* que sólo el cuerpo es capaz de desarrollar. Y por otro lado, (2) que podría hablarse de un sutil mecanismo de *apropiación* del cuerpo o ‘descubrimiento’ del mismo como foco de atención y por tanto, de objetivación o separación ontológica entre la persona y lo que expresa su cuerpo. Podría decirse que en momentos de mayor profusión decorativa o estética por parte de las élites, lo que suele coincidir con momentos de mayor desvinculación entre éstas y el común de la comunidad, mayor es la sensación de que el cuerpo actúa como escenario o reflejo de un tipo concreto de mensaje, y no únicamente como vector ontológico. De ahí, por ejemplo, la aparición de armaduras tan poco funcionales a finales de la Edad del Bronce (cfr. Kristiansen 2002: 326) o la multiplicación de espadas micénicas de extrema cualidad decorativa, seguramente tomadas más como *símbolo* de riqueza y poder de clase que como indicadores directos y activos de un modo de vida reproducido en el combate y la guerra (cfr. Killian-Dirlmeier 1990: 157). Por lo tanto, a pesar de que tanto la semejanza como la diferencia siguen actuándose corporalmente, parece comenzar a desvincularse lo que se *es* de lo que se *hace*, creando todo un universo simbólico (imágenes, códigos, reglamentaciones, etc.) que, a pesar de todo, todavía continúa actuando de manera metonímica o directa.

2. La segunda de las claves propuestas es el paso sutil de un poder *actuado* a un poder *representado*, lo que no debe entenderse como una sustitución sino un cambio en el balance de atención prestada. Este segundo punto puede considerarse una consecuencia de lo apuntado previamente, ya que explica la posibilidad de que la mera efigie del cuerpo del poderoso pueda considerarse la imagen misma del poder. Esto significa que se está escindiendo lo que es uno (la figura del poderoso) de lo que es otro (la imagen del poder). Puede decirse que a partir de finales de la Edad del Hierro en Europa, la representación del cuerpo de la élite está mucho más vinculada a una *idea* concreta de lo que se entiende por ‘poder’ –capacidad de control y coerción social, escenario de consumo conspicuo– que por las *prácticas* que les son características. Lo cual no significa que ese tipo de acciones desaparezcan sino que, efectivamente, exista la tendencia a separar las cosas de las causas y efectos que las producen como si fueran entidades distintas: esto es, se comienza a desviar la atención de los procesos formales y mecanismos fácticos que dan forma a un determinado estatus o modo de vida, y comienza a ser posible extraer (abstraer) el producto final en forma de imagen o representación. Esto no podría suceder en la Prehistoria de manera completa, ya que es justamente la escritura la que impulsa a desglosar aquello que se ve y se escucha (de fuente directa), de aquello que se lee y se escribe (de fuente indirecta), creando un complejo universo de paralelos reales e ideales, símbolos, objetos y conceptos abstractos. Pero quizá sí es posible atender a los primeros impulsos en este sentido. El cuerpo de las élites, como decía,

parece surgir como foco de atención en sí mismo sin abandonar las prácticas que le son propias, lo que permite su representación perfectamente adaptada al control que exige un tipo de poder cada vez más centralizado.

Aunque propensos a la captación de las transformaciones y no de las permanencias, es necesario insistir en dos de las ideas que también recorren la línea argumental del capítulo: por un lado, (1) reconocer la importancia que las estrategias para el mantenimiento de los vínculos poseen en los procesos de diferenciación e individualización hasta el punto de no poder entender los unos sin las otras. Algo que supone un fuerte cuestionamiento de los discursos y programas de investigación arqueológicos. Y por otro lado, más en sintonía con la propuesta que vertebra este trabajo, (2) creo que es posible entender a partir de todos los ejemplos manejados, la importancia que un buen uso de conceptos como el de cuerpo, persona e identidad suponen para el análisis de los procesos sociales prehistóricos. Partir de la base de la oralidad y manejar un cuadro teórico-metodológico lo suficientemente argumentado como para poder mirar tras el cristal los procesos y evidencias constatados en el registro, permite obtener nuevas perspectivas de estudio para seguir completando el cuadro socio-político e identitario que tenemos del pasado. Por debajo de las claves que se han querido resaltar del texto, es necesario tener en cuenta *la completa identificación ontológica que, bajo mi punto de vista, existe entre los modos de ser persona, el cuerpo, las actividades que le permiten ser y los objetos que les son asociados*. En este sentido, no es posible separar de manera definitiva lo que en nuestros propios términos entendemos por 'objeto', 'persona', 'acción' y 'cuerpo' de manera independiente, en tanto que lo que se *es*, es inmediatamente *lo que se hace, con qué se hace y cómo se hace*. No se trata, por tanto, de partir de esta base para formular lo que se cree que podría haber sido, sino de mirar al registro directamente bajo esa perspectiva total. Tampoco se trata, por ende, de una diferencia meramente epistemológica –que nos haga pensar en la posibilidad de estar hablando diferentes lenguajes– sino profundamente *ontológica*. De esta manera, y a pesar de que el contexto socioeconómico de cada uno de los casos no ha sido cuestionado, sí lo han sido la perspectiva y las bases de partida de la interpretación. El resultado quizá no es el de un texto fuertemente crítico o deconstructivo, sino todo lo contrario: productivo y creativo.

El cuerpo permanece siempre alerta de los olvidos del discurso y la mente –también al nivel de la investigación–, ya que expresa aquello que se siente aunque no se diga o se trate de negar. De este modo, el cuerpo se convierte en una herramienta infalible en la búsqueda de dinámicas soterradas por un horizonte de racionalidad que sigue favoreciendo el concepto, el orden ideal o la norma universal. Esto queda suficientemente demostrado a lo largo del capítulo, en referencia a los impulsos colectivizantes (aunque excluyentes) que siguen de manera paralela a cualquier estrategia de diferenciación/individualización. Hasta que históricamente se 'construya' la mente –a partir del desarrollo de la escritura–, la propia práctica y

la acción corporal serán el principal medio y mensaje: del poder, del control, de la relacionalidad, de los impulsos individualizadores... Una vez erigida la Razón por encima de la labor de lo somático, el cuerpo se convierte en un peligroso medio de subversión y rebeldía, y se torna también reflejo de aquello conscientemente ignorado. En el lenguaje de la interpretación arqueológica, que se trata aquí especialmente, el discurso se aleja de la corporalidad ignorando todo su potencial en el estudio de problemáticas como el papel de la guerra o el conflicto, el origen de la jerarquización, el inicio del cuidado de sí, etc. además de obviar, por supuesto, la necesidad de una problematización seria y profunda sobre el origen de las subjetividades o el funcionamiento de otros modelos de identidad.



# CONCLUSIONES FINALES

---



## CONCLUSIONES FINALES

*‘...los extremos se tocan, como el final del círculo es su principio, como el punto más bajo de la pendiente es el comienzo de la pendiente más alta...’*

Belén Gopegui 2004, *El lado frío de la almohada*

Asumiendo que las preguntas que se plantean sobre el pasado son las mismas que podríamos lanzar a la sociedad del presente, se llega a la conclusión de que, incapaces de escapar de nosotros mismos, la tarea de seguir desarrollando nuevas y mejores herramientas para el estudio de las personas en el pasado es una tarea sin fin. Partimos además de la certeza de que, al contrario que cualquier otra disciplina científica, nuestros retos son de por sí *imposibles*, únicamente aproximados. De este modo, la tarea se convierte en una lucha contra corriente, a veces poco o nada útil, y en muchas ocasiones difícil y arriesgada. En una ocasión tuve la suerte de escuchar a Matthew Johnson dar una charla sobre, precisamente, la utilidad de la teoría en Arqueología. Entre otras tantas ideas que justificaban su larga dedicación a este aspecto de la disciplina, resaltó lo que, en mi opinión, podría ser la razón más interesante de todas: *‘theory helps people to learn’*, a lo que añadió, *‘doesn’t show you the truth’*.

Para hacer del cuerpo una herramienta positivamente útil para la Arqueología ha sido imprescindible desprenderse de varios supuestos con los que, automáticamente, funciona nuestro mecanismo racional. Por un lado, (1) la tendencia a trasladar al pasado lo que consideramos –como el cuerpo– realidades ‘universales’, y que no son sino diferentes aspectos de nuestra realidad presente. Por otro, (2) la profunda y difícilmente desplazable disposición a asumir que la manera de razonar y ordenar la realidad del ser humano ha sido siempre la misma. Y por último, (3) nuestra inocente presunción de que la motivación de cualquier investigación es llegar siempre a la verdad. El proceso de diseño y elaboración de un trabajo como el que aquí se concluye, efectivamente, ha sido un camino de *aprendizaje* y toda una lección de humildad. Un poco más consciente de la complejidad real a la que cada día se asoma cualquier estudioso de las dinámicas humanas, tomo nota del consejo de Morin (2002 [1994]-a: 440) *‘debemos aprender a vivir con la incertidumbre’*.

El aparato teórico que da sustento a una propuesta como la que da forma a este trabajo acepta la máxima estructuralista de que todos los códigos de una misma cultura comparten y expresan un mismo lenguaje, al mismo tiempo que se completa con la apertura y dinamismo que aportó el Post-estructuralismo. De esta manera, se asume que cualquier producto, ideal o material, podrá entenderse como perfectamente compatible con los principios que, en profundidad, dan forma al patrón social o cultural de cualquier sociedad presente o pasada. Y que esa compatibilidad es a la vez base y producto de la constante actuación y *práctica* de esos principios en superficie (Bourdieu 2003 [1977] y Giddens 1979). Se añade, además,

la propuesta de algunos arqueólogos/as de introducir ciertas herramientas que den cuenta de la *complejidad* de la realidad que es objeto de estudio (cfr. Hernando y González Ruibal 2011), como la relación fractal o de escala que, se entiende, existe entre todos los elementos que caracterizan a una cultura, desde los modelos de comportamiento y relaciones sociales, hasta los medios de producción y uso de los objetos materiales. Se trata de atender a elementos difícilmente retratados por la ciencia positiva, limitada en origen por su tendencia *purificadora* (*sensu* Latour 1993), creadora de conceptos absolutos, limpios de cualquier mutación o disgregación inesperada. Por eso mismo, este trabajo quiere dirigir una pequeña reivindicación sobre el valor de lo *intermedio*: de lo que hasta ahora se ha desdeñado por ocupar un lugar indefinido, invisible a los ojos de la ciencia normal. De ahí las numerosas referencias al verdadero valor de los conceptos binarios, útiles únicamente como herramientas heurísticas, no como representaciones de un contexto real. El uso de los pares contrarios, no puede trascender su utilidad meramente orientativa –producto de nuestro horizonte de racionalidad moderno– y convertirse en reflejo de la realidad. Se hace un esfuerzo, por tanto, por no recurrir a ‘megaconceptos’, dinámicas dialécticas entre opuestos e incluso cuadros temporales evolutivos, directos u orientados a un fin legitimador. Consecuencia de esta reivindicación es la bienvenida a nuevas perspectivas centradas en el análisis de flujos e intensidades, transformaciones, relaciones abiertas, conexiones y gradientes.

Esta huida, que no es más que un intento por prescindir de los límites impuestos por el discurso de la Modernidad, nos devuelve además la importancia de las condiciones materiales de la existencia, que en este trabajo se entienden como la traducción *incorporada* y práctica de la estructura. Esta vuelta al *fenómeno* es la materialización fáctica (valga la redundancia) de la necesidad de prescindir del sujeto trascendental y la Razón universal, entendiendo que la liberación de la *experiencia del mundo* como objeto en sí, sin pasar por el filtro de su ideación o categorización indirecta, es el mejor ‘método’ posible para encaminar una Arqueología de los modos de ser persona en el pasado. De esta manera, se pretenden superar la problemáticas epistemológicas del *cómo*, que supondrían aceptar de nuevo la existencia de una sola realidad y diferentes medios para acceder a ella, y que redundarían en la existencia de un sujeto autónomo, convencido de su capacidad de separar la idea de la cosa de la cosa misma. La imposibilidad de aceptar este tipo de consideraciones en sociedades prehistóricas, exige descender al plano de lo ontológico, de la existencia en sí misma, profundamente ligada a la inmediatez de la corporalidad y a sus mecanismos de actuación y representación.

Este marco teórico no ha determinado, en ningún caso, el objeto de la investigación, sino que, contrariamente, se ha adaptado de manera recurrente a las exigencias y propuestas que los instrumentos a mi alcance, y los resultados que se iban obteniendo, se encargaban de dirigir. Es por ello que las reivindicaciones teóricas se convierten también en requerimientos ‘metodológicos’, en tanto que están perfectamente adaptadas a una propuesta común. Propuesta que gira en

torno al cuerpo y que invita a ceder al *impulso de lo somático* frente a las bases cartesianas de nuestro modelo de racionalidad. Impulso que además, tal y como este trabajo defiende, es imprescindible para un mejor conocimiento de los modos de ser persona en la Prehistoria, precisamente ajenos a ese horizonte de subjetividad que en todo momento refiero como ‘de la Modernidad’. Es por esto que se insiste en huir de este esquema, no sólo porque cae en el error de identificar la razón objetiva con el sujeto, o lo que es lo mismo, de subjetivar la razón (cfr. Criado Boado 2012), sino porque supone un límite real a la hora de acercarnos a otro tipo de perspectivas ontológicas. En este sentido, se defiende una labor que no cuente con la existencia de una única realidad, sino que acepte que la complejidad del mundo se construye a partir de *múltiples realidades* en sí.

La tarea principal, una vez argumentados los principios teóricos de base, será la de la *deconstrucción* del término ‘cuerpo’. Este objetivo no sólo es necesario para conocer ‘otros tipos de cuerpo’, sino para abandonar una aproximación a la realidad corporal que, por nuestra trayectoria cultural e intelectual, hemos encerrado bajo la losa del concepto y la idea, más allá de su capacidad materialmente *inmediata* e intrínsecamente ligada a la persona a la que actúa. Abandonar este modelo de acercamiento a la realidad del cuerpo, supone reconocer que en la Prehistoria no es posible aceptar la preexistencia de realidades independientes de su *dimensión práctica*; y que, por lo tanto, es ajena a constructos ideales como el ‘sujeto trascendental’ o el ‘mundo nouménico’. Se trata, en definitiva, de iniciar una verdadera *Arqueología de la corporalidad en el pasado*, indagando sobre su funcionamiento, para hacer de ella una herramienta positiva. Ahora bien, se propone no contentarse con permanecer únicamente en el terreno de lo semiológico o lo gnoseológico, sino como ya se ha apuntado, descender al plano de lo *ontológico*. El resultado, en estos casos, no podrá ser la creación o recreación de un nuevo concepto –con lo que volveríamos a caer en el mismo error–, sino la aceptación de su naturaleza intrínsecamente abierta e *inestable*. Reconocer, en definitiva, que la existencia de un concepto no es necesaria para deducir la existencia real de un fenómeno cualquiera.

Esa es precisamente la situación que se desprende de un análisis semiológico inicial, esto es, centrado en descubrir qué tipo de referencias lingüísticas expresan la realidad corporal en sociedades ajenas a la nuestra: sociedades menos complejas a nivel tecnológico y social, carentes de escritura, más cercanas a aquellas que pudieron existir en la Prehistoria. El resultado, básicamente, es la ausencia de una única palabra para definir lo que es el cuerpo, o más bien, una suerte de *indefinición* desdibujada entre múltiples y variadas acepciones. Existen lo que nosotros consideramos partes, aspectos, estados, pero no una entidad cerrada, perfectamente asimilada por la mente. Esta ausencia vuelve a recordarnos lo ‘ilógico’ que supone tratar de indagar en un terreno que únicamente existe ante nuestros ojos, y se convierte en la perfecta justificación para desprendernos de cualquier mecanismo que, como se ha insistido hasta ahora, pueda contaminar un contexto que entendemos ajeno al horizonte de subjetividad actual.

Una vez avistada la oportunidad, es necesario construir las bases que nos permitan seguir componiendo una imagen, un *contexto* de funcionamiento completo, para no caer en la generalización esencialista. Considero que, precisamente, es la falta de una ineludible conformación contextual, la que hace que muchos de los trabajos arqueológicos que hacen uso de la corporalidad como herramienta, caigan de nuevo en el error de trasladar un sentido corporal sospechosamente parecido al nuestro o directamente tomado de otro tipo de ontologías –*animistas*–, sin justificar los motivos, sin un cotejamiento previo, sin poner límites a la interpretación.

El marco interpretativo o los instrumentos tomados para componer un contexto concreto sobre el que elaborar una propuesta coherente y positiva, toman forma a partir del trabajo previo de varios autores. Tratar de trabajar con sociedades prehistóricas y además, tener el objetivo de hacer uso de la información que la Antropología puede aportarnos, significa valerse de una serie de herramientas que pueden informarnos sobre el tipo de condiciones, instrumentos y dinámicas de orden que podrían caracterizar, en este caso, a las sociedades prehistóricas. En este sentido, parto de la hipótesis de que existe una relación estructural entre los mecanismos de orden que conforman un determinado tipo de identidad y el grado de control que se tenga de la realidad. Control que tiene que ver de manera directa con el índice de complejidad socio-económica de una sociedad dada (cfr. Hernando 1999b y 2002). A menor capacidad de control, mayor es el componente emocional e irracional que se proyecta a la hora de explicar el funcionamiento de los fenómenos naturales, y más fuerte es la tendencia a recurrir a dinámicas humanas para caracterizarlos (cfr. Elias 2002 [1983]). De esta manera, independientemente del contexto crono-geográfico, es posible delimitar una serie de características: modelos de representación de la realidad, patrones identitarios, etc. El uso de los datos que puedan aportarnos la Antropología o la Historia de las ideas para completar, hipotéticamente, la imagen que podamos reconstruir de las sociedades prehistóricas, se sostiene en estos supuestos. De esta manera, partimos de la asunción de que estas comunidades no poseían escritura y de que vivían en un contexto social, económico y tecnológico similar, en muchos casos, a ciertos grupos humanos actuales.

Tratadas en todo momento como herramientas heurísticas, los tipos de identidad relacional e individual se entienden como dos polos opuestos ideales sobre los que inferir diferentes niveles o índices de variación en cada grupo humano (Hernando 2012a). Este abanico de posibilidades se cierra, en el ámbito de la Prehistoria, en torno al predominio de un tipo de identidad eminentemente *relacional* con algunos rasgos que podrían considerarse impulsos de individualización. Precisamente es el desarrollo de la escritura, y más aún su generalización gracias a la imprenta, lo que acelera la conformación de identidades más y más individualizadas (*idem* 2002). La *oralidad*, pilar fundamental para cualquier acercamiento a sociedades prehistóricas, no sólo implica la existencia de otro tipo de herramientas de comunicación sino, como trata de destacarse en este trabajo, otro modo de entender la persona y su

mundo (cfr. Olson 1998 y Havelock 1996 [1986]). Bajo mi punto de vista, la idea fundamental que podemos extraer de los estudios dedicados a la oralidad y que podría trasladarse a la Prehistoria, es la imposibilidad de establecer una separación entre el signo y la realidad a la que representa. Una dislocación que sólo parece posible una vez desarrollada la palabra escrita y el texto (Olson 1998). Este detalle vuelve a insistir en la necesidad de abandonar perspectivas indirectas, excesivamente idealistas o limitadas por el binomio sujeto:objeto a la hora de acercarse al pasado prehistórico, y a adquirir, por el contrario, un punto de vista esencialmente orientado a la inmediatez del fenómeno y la experiencia práctica.

Una vez definido el contexto de funcionamiento que podría estar más próximo al panorama identitario global de la Prehistoria, es necesario tratar de definir cómo estas dinámicas de orden y representación del mundo afectarían a los modos de ser persona y sobre todo, al cuerpo. E inmediatamente surge la necesidad de recurrir a *la corporalidad y lo somático como única posibilidad de existencia, como principal impulso ontogénico y como medida de referencia y ritmo*. Un discurso que recuerda en parte el proyecto fenomenológico de Merleau-Ponty (1975 [1945]) pero que bajo esta propuesta, prescinde de cualquier consideración dirigida a un 'sujeto autónomo' como epicentro de experiencia. En este sentido, la corporalidad es anterior a cualquier constructo subjetivo o a cualquier entidad en sí: *si el cuerpo no se piensa, el cuerpo sólo se actúa*. Se trata, por tanto, de una corporalidad que se entiende por sus efectos y no por unos límites definidos, y que se convierte aquí en auténtica herramienta para continuar la senda del estudio de la identidad de la persona en la Prehistoria: en ella, la práctica social seguiría una lógica que no contemplaría la existencia de representaciones mentales sino únicamente efectos y afectos corporales. En este sentido, *persona y cuerpo han de entenderse como la misma cosa*. La ilustración de esta propuesta, a partir de un buen número de contextos socio-culturales retratados por la Antropología, continúa ayudando a completar el papel del cuerpo como, se defiende, principal referente para la comprensión del mundo en tanto que vector existencial.

Ahora bien, ante la imposibilidad de recurrir a conceptos o a imágenes prediseñadas, se trataría de entender a las personas de la Prehistoria como *sujetos narrativizados* (*sensu* Havelock 1996 [1986]), esto es, únicamente definidos a partir del lenguaje de la acción y de las disposiciones de su cuerpo. Sujeto, como sinónimo de cuerpo, no podría concebirse exclusivamente a partir de su extensión material sino por el conjunto de dinámicas y actividades que, proyectadas por su corporalidad, compondrían un determinado modo de vida, un sentido de pertenencia al grupo, de diferenciación, de actuación del poder y, por supuesto, una forma concreta de relación con el mundo. Es por esto mismo que la proyección de dinámicas humanas a fenómenos no-humanos en contextos de escaso nivel socio-económico, no debe entenderse en nuestros propios términos como un constructo metafórico, sino como una trasposición directa y equitativa entre sujetos –lo que en el trabajo se ha llamado *subjetivización*–. Un mecanismo que funciona esencialmente a partir



de disposiciones humanas que toman forma, se actualizan, a partir de ritmos y comportamientos del cuerpo, siendo como es, único e infinito soporte existencial.

En definitiva, se propone que en contextos como el prehistórico *no cabe la posibilidad de pensar el sujeto más allá de las acciones directa y positivamente desarrolladas por su cuerpo*. Es el lenguaje de la acción y todas las referencias de tipo somático (gestualidad, apariencia, prácticas...) los principales rasgos sobre los que continuar indagando acerca de los modos de ser persona en la Prehistoria, ya que es la corporalidad en toda su magnitud el único puente sobre el que conectar a la persona con su mundo. Como centro de percepción y actualización, conocimiento y tecnología ontológica, el cuerpo alcanza grandes cargas de *subjetividad* como 'modelo humano' constantemente referenciado y como materialización activa de la persona.

Como problemática estrictamente arqueológica, se ha propuesto indagar sobre el papel que este modelo somático adquiere en un contexto de transformación, caracterizado por la aparición de los primeros rasgos de individualización en la Prehistoria europea a partir del tercer milenio a. C. Desde una aproximación pretendidamente somática, y a través de trabajos publicados, es posible componer una imagen más completa del panorama identitario de ese contexto concreto. Precisamente, el registro arqueológico refleja la complejización de las dinámicas sociales, materializada en una mayor atención hacia la creación de diferencias intragrupal y un fomento de las relaciones intergrupales. Materialmente, las estrategias desarrolladas tienen en primera instancia una *traducción corporal directa*, lo que una vez más, prueba la importancia del cuerpo como sensor de la persona, de la comunidad en la que se inserta y del contexto social, económico y tecnológico en el que se desenvuelve. En este sentido, el cuerpo se convierte en el medio principal a través del cual se *actúan* los rasgos incipientes de individualización de ciertos sectores sociales, netamente masculinos. Sin tener conciencia del mismo como entidad en sí –algo que no es posible hasta el desarrollo de una cultura escrita– *el cuerpo reproduce y sirve de soporte de la diferencia*. Esta nueva atención hacia la corporalidad puede rastrearse en el desarrollo de una apariencia concreta –erigida en torno al ideal guerrero–, una serie de prácticas minoritarias y un tipo de gestualidad material característicos (cfr. Treherne 1995). A medida que la complejidad se va haciendo más evidente, son más las representaciones e imágenes que desligan la *práctica* de la guerra de la *idea* de la misma –la realidad se separa del signo–, que pasa a convertirse en *símbolo*. Esta tendencia, que en ningún caso es definitiva, parece confirmar que existe cierta correspondencia entre el desarrollo de rasgos de individualización –entender el cuerpo y la persona como un proyecto personal– y la disposición a desvincular el sujeto-cuerpo de las prácticas y disposiciones que le hacen *ser* o que definen su existencia intrínsecamente dinámica y *performativa*. Ahora bien, la creación de símbolos, así como de ideas y conceptos ajenos a su reflejo práctico sólo es posible, insisto, hasta el desarrollo de la escritura y la generalización de la imprenta. Se trataría de una tendencia que, en cualquier caso, sólo es incipiente

y de ninguna manera sustituye el carácter guerrero real que caracteriza el ambiente ideológico y político de la Protohistoria europea. En parte, porque sigue tratándose de sociedades orales y también, porque a pesar de que el cuerpo parece servir como base de la individualización, continúa desarrollando estrategias relacionales.

Esta aproximación ontológico-somática prueba la hipótesis de que, efectivamente, el desarrollo de rasgos de diferenciación entre ciertas personas dentro de un grupo social, exige la creación de lazos de semejanza con otras. Se trataría de personas que, también ‘separadas’ identitariamente de su comunidad, buscan recomponer los vínculos perdidos (cfr. Hernando 2012a). La tendencia a la uniformización de la estética, las prácticas y la tipología de los objetos (llamados ‘de prestigio’) entre las élites a partir del tercer milenio a. C. en Europa, es un detalle perfectamente reconocible en el registro, pero poco o nada abordado en la interpretación (*ibídem*). En este sentido, una propuesta como la que aquí se plantea, centrada en el trascendente sentido somático que adquiere la expresión de la identidad en sociedades orales, tiene la capacidad de poner en evidencia estos mecanismos ignorados por el discurso oficial: la idea de que el proceso de individualización no sustituye el fomento de lazos relacionales interpersonales, tal y como el discurso ilustrado siempre ha negado. Un discurso que, en muchos casos, no se atiene a los límites del contexto ontológico prehistórico y sigue favoreciendo aquellos detalles que perpetúan una visión de la historia en la que el cambio, la jerarquización, el ideal masculino y la individualidad son siempre sinónimos de ‘progreso’. De esta manera, independientemente de la eficacia de la aproximación que aquí concluye, sus planteamientos se definen, al menos, como fuertemente comprometidos con el deber de no trasponer nuestros sentidos a otros sentidos y además, con la necesidad de abrir la mente a otras posibilidades que nuestra tendencia a la ‘cerrazón’ –la tendencia a hacer de la Razón nuestra única guía– no nos permite vislumbrar.

Pero se estaría volviendo a caer en el mismo error si con esta tesis se tratara de volver a construir dos universos paralelos: el nuestro y el del Otro, el del cuerpo y el de la razón. Así, aunque se dice que la práctica y la tecnología corporal han de considerarse el principal medio y mensaje hasta la ‘constitución’ de la mente (como algo distinto del cuerpo), también se defiende la existencia de una serie de *permanencias*, difícilmente alcanzables por nuestra constante tendencia purificadora pero, de nuevo, irremediamente expresadas por nuestro cuerpo. El cuerpo continúa mandando mensajes ‘irracionales’ a un mundo cada vez más virtual y más alejado de la materialidad somática, directa e inmediata que surge de la experiencia del mismo. La propia Sociología nos dice que una vez puestos todos los límites posibles para definir lo que es un cuerpo, seguimos sin saber qué es realmente (cfr. Shilling 1993). Quizá porque le hemos despojado de su valor y trascendencia abstrayéndolo, cosificándolo y convirtiéndolo en un producto, un escenario pasivo en nuestra investigación y en nuestro propio proyecto del yo (cfr. Haraway 1991; Giddens 1997 [1991]; Burton 2001). Considero fructífera, al menos en este sentido, la labor de recopilación, lectura y análisis que la realización de este trabajo me ha

empujado a hacer, ya que he comprendido el sentido y la importancia que posee hoy día poder descender a planos mucho más profundos que lo epistemológico. Me uno de esta manera a un buen número de personas que han reivindicado este camino en los últimos años (cfr. Alberti et al. 2011), seguramente empujadas por la necesidad de luchar contra los envistes de artificialidad que con tanto éxito se han asentado en los proyectos de vida y modelos de identidad de buena parte de la población mundial. Me refiero a que, posiblemente, recurrir a los anclajes de lo ontológico, de la existencia, funciona como un asidero firme sobre el que sostenerse cuando parece que la tendencia es hacia la irrealidad de lo virtual, de los mundos paralelos, de la distancia y el holograma, de la presencia aparente. Este miedo al descontrol de lo desconocido nos hace volver –como tantas otras veces– sobre nuestros pasos, recuperar lo que creemos que se pierde, hacer una breve apología del pasado. Aunque en cuestión de cuerpos no creo que esto sea necesario en tanto que, a pesar de no poder entenderse como un universal, sus cualidades somáticas siempre han sido y seguirán siendo, principal soporte de identidades.

En este sentido, y presta a concluir, reivindicar que el cuerpo en toda su extensión es el principal medio de relación con mundo en sociedades orales –y por tanto prehistóricas– en tanto que vector existencial, no significa abrir una barrera entre lo que somos y lo que fuimos. Creo que es realmente imposible marginar hoy el cuerpo como soporte de identidad a pesar de su indiscutible racionalización. Lo que esta propuesta pretende humildemente, es hacernos conscientes de los límites que nuestra trayectoria intelectual sí ha levantado para que estas permanencias sean invisibles, para desviar la atención del cuerpo a la mente. Y por tanto, alertarnos de las dificultades que encontraremos a la hora de tratar de acercarnos a los modos de ser persona en la Prehistoria. Dejar de lado este tipo de propuestas sería, a mi modo de ver, seguir marginando el verdadero papel del cuerpo y continuar trasladando los matices de un discurso actualista al pasado. En este sentido, este trabajo adquiere una perspectiva positiva y eficaz, pero centrada en las relaciones entre las cosas más que en las cosas mismas; objetiva, pero dispuesta a trabajar sobre los sujetos, y de algún modo estructural, pero reconvertida y vuelta hacia los fenómenos.

Como ya se anunciaba en la introducción, la naturaleza *proyectiva* de esta tesis impide llegar a un fin como podría ser el diseño de un método o la creación de un modelo. Las conclusiones y propuestas planteadas se contentan con abrir un camino para seguir perfeccionando las herramientas que conducen a una mejor interpretación del pasado. En este sentido, su carácter teórico cumple con el propósito de favorecer el *aprendizaje*, siempre ineludible, que acompaña a la investigación. La carga *crítica* que asume, por último, se concibe como exigencia de la responsabilidad que, cualquier persona dedicada a la creación de conocimiento, adquiere en el momento en el que comienza a escribir.

# BIBLIOGRAFÍA

---



## BIBLIOGRAFÍA

- Abimbola, W., (1973). The Yoruba concept of human personality, en *La Notion de Personne en Afrique Noire*, ed. C. I. d. CNRS. Paris, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique 73-89.
- Ahmed, J., (2004). Reaching the body: future directions, en *Cultural Bodies. Ethnography and Theory*, eds. H. Thomas y J. Ahmed. Oxford, Blackwell, 283-300.
- Alberti, B., (2001). De género a cuerpo: una reconceptualización y sus implicaciones para la interpretación arqueológica. *Intersecciones en Antropología*, 2, 61-72.
- (2013). Queer Prehistory: bodies, performativity, and matter, en *A Companion to Gender Prehistory*, ed. D. Bolger. Oxford, Wiley-Blackwell, 86-107.
- Alberti, B. y Bray, T. L., (2009). Introduction. Animating Archaeology: of Subjects, Objects and Alternative Ontologies. *Cambridge Archaeological Journal*, 19(3), 337-43.
- Alberti, B. y Marshall, Y., (2009). Animating Archaeology: local theories and conceptually open-ended methodologies. *Cambridge Archaeological Journal*, 19(3), 344-56.
- Alberti, B., Fowles, S., Holbraad, M., Marshall, Y. y Witmore, C. L., (2011). “Worlds Otherwise”. Archaeology, Anthropology, and ontological difference. *Current Anthropology*, 52(6), 896-912.
- Aldhouse-Green, M., (2004a). *An Archaeology of Images. Iconology and Cosmology in Iron Age and Roman Europe*. London and New York, Routledge.
- (2004b). Crowning glories: languages of hair in Later Prehistoric Europe. *Proceedings of the Prehistoric Society*, 70, 299-325.
- Aliaga Almela, R., (2008). El mundo funerario calcolítico de la región de Madrid. *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la UAM*, 34, 23-39.
- Almagro Gorbea, M., (1998). “Precolonización” y cambio socio-cultural en el Bronce Atlántico, en *Existe uma Idade do Bronze Atlântico?*, ed. S. Oliveira Jorge. Lisboa, Trabalhos de Arqueologia, 10, IPA, 81-100.
- Alonso González, P., (2012). Flanqueando el procesualismo y el post-procesualismo: Arqueología, teoría de la complejidad y la filosofía de Gilles Deleuze. *Complutum*, 23(2), 13-32.
- Alonso González, P. y Aparicio Martínez, P., (2011). Por una Arqueología Menor: de la producción de discursos a la producción de subjetividad. *Arkeogazte*, 1, 21-36.
- Álvarez-Munárriz, L., (2011). La compleja identidad personal. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LXVI(2), 407-32.
- Arias, P. E. y Hirmer, M., (1962). *A History of 1000 years of Greek Vase Painting*. New York, Harry N. Abrams.

- Armada, X. L., (2008). ¿Carne, drogas o alcohol? Calderos y banquetes en el Bronce Final de la Península Ibérica. *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad de Granada*, 18, 125-62.
- (2011). Feasting metals and the ideology of power in the Late Bronze Age of Atlantic Iberia, en *Guess Who's Coming to Dinner. Feasting Rituals in the Prehistoric Societies of Europe and the Near East*, eds. G. Aranda-Jiménez, S. Montón-Subías y M. Sánchez Romero. Oxford, Oxbow, 158-83.
- (2013). Big men showing off: the ideology and practice of social inequality in the Atlantic Late Bronze Age Iberia, en *The Prehistory of Iberia: Debating Early Social Stratification and the State*, eds. M. Cruz-Berrocal, L. García Sanjuán y A. Gilman. New York, Routledge, 267-91.
- Armit, I., (2011). Headhunting and social power in Iron Age Europe, en *Atlantic Europe in the First Millennium BC: Crossing the Divide*, eds. T. Moore y X. L. Armada. Oxford, Oxford University Press, 590-607.
- Arruda, A. M., (2008). Estranhos numa terra (quase) estranha: os contactos pré-coloniais no sul do território actualmente português, en *Contacto cultural entre el Mediterráneo y el Atlántico (siglos XII-VIII a.n.e.)*. *La precolonización a debate*, eds. S. Celestino Pérez, N. Rafel y X. L. Armada. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 355-70.
- Asad, T., (1997). Remarks on the anthropology of the body, en *Religion and the Body*, ed. S. Coakley. Cambridge, Cambridge University Press, 42-52.
- Bamford, S., (1998). To eat for another: taboo and the elicitation of bodily form among the Kamea of Papua New Guinea, en *Bodies and Persons. Comparative Perspectives from Africa to Melanesia*, eds. M. Lambek y A. Strathern. Cambridge, Cambridge University Press, 158-71.
- Bapty, I. y Yates, T. (eds.), (1990). *Archaeology after Structuralism. Post-structuralism and the Practice of Archaeology*. London, Routledge.
- Barad, K., (2003). Posthumanist performativity: toward an understanding of how matter comes to matter. *Signs*, 28(3), 801-31.
- Barrett, J. C., (1988). The Living, the Dead and the Ancestors: Neolithic and Early Bronze Age Mortuary Practices, en *The Archaeology of Context in the Neolithic and Bronze Age. Recent trends*, eds. J. C. Barrett y I. Kinnes. Sheffield, Department of Archaeology and Prehistory. University of Sheffield, 30-41.
- (1990). The monumentality of death: the character of Early Bronze Age mortuary mounds in southern Britain. *World Archaeology*, 22(2), 180-9.
- (2000). A thesis on agency, en *Agency in Archaeology*, eds. M. A. Dobres y J. Robb. London and New York, Routledge, 61-8.
- (2001). Agency, the duality of structure, and the problem of the archaeological record, en *Archaeological Theory Today*, ed. I. Hodder. Cambridge, Polity Press, 141-64.
- Barthes, R., (2003 [1957]). *Mitologías*. Buenos Aires, Siglo XXI.



- Bastien, J. M., (1985). Qollahuaya-Andean body concepts: a topographical-hydraulic model of physiology. *American Anthropologist*, 87(3), 595-611.
- Battaglia, D., (1983). Projecting personhood in Melanesia: the dialectics of artefact symbolism on Sabarl Island. *Man*, 18(2), 289-304.
- (1992). The body in the gift: memory and forgetting in Sabarl mortuary exchange. *American Ethnologist*, 19(1), 3-18.
- Bauman, Z., (2007). *Vida de Consumo*. Madrid, Fondo de Cultura Económica de España.
- Becker, A., (1995). *Body, Self and Society: The View from Fiji*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Bell, F. L. S., (1937). Death in Tanga. *Oceania*, 7, 316-39.
- Benz, M., Gramsch, A., Wiermann, R. R. y van Willingen, S., (1998). Rethinking Bell Beakers, en *Some New Approaches to The Bell Beaker 'Phenomenon' . Lost Paradise...? Proceedings of the 2nd Meeting of the "Association Archéologie et Gobelets". Feldberg (Germany), 18th -20th April 1997*, eds. M. Benz y S. Van Willingen. Oxford, BAR (International Series), 690, 181-91.
- Bergson, H., (1963 [1953]). Materia y memoria, en *Obras Escogidas*. Madrid, Aguilar, 209-429.
- Berman, M., (1989). *Coming to Our Senses: Body and Spirit in the Hidden History of the West*. New York, Simon and Schuster.
- Bernabé, A., (1995). Tendencias recientes en el estudio del Orfismo. *Revista de Ciencias de las Religiones*, s/n, 23-32.
- (2004). *Textos órficos y Filosofía Presocrática. Materiales para una comparación*. Madrid, Trotta.
- Berzosa, R. y Flores, R., (2005). El conjunto funerario de "La Salmedina" (Distrito de Vallecas, Madrid), en *El Campaniforme en la Península Ibérica y su contexto europeo. Bell Beakers in the Iberian Peninsula and their European Context*, eds. M. A. Rojo-Guerra, R. Garrido-Pena y I. García Martínez de Lagrán. Valladolid, Universidad de Valladolid, 481-94.
- Binford, L. R., (1965). Archaeological systematics and the study of culture process. *American Antiquity*, 31(2), 203-10.
- (1971). Mortuary practices: their study and their potential, en *Approaches to the Social Dimensions of Mortuary Practices*, ed. J. A. Brown. Nueva York, Memoirs of the Society for American Archaeology, 6-29.
- (1972 [1962]). Archaeology as Anthropology, en *An Archaeological Perspective*. New York, Seminar Press, 20-32.
- Bird-David, N., (1999). "Animism" revisited: personhood, environment, and relational epistemology. *Current Anthropology*, 40 (Special Issue: Culture. A Second Chance?), 67-91.
- (2004). Illness-images and joined beings. A critical/Nayaka perspective on intercorporeality. *Social Anthropology*, 12(3), 325-39.

- Blacking, J. (ed.) (1977). *The Anthropology of the Body*. London, Academic Press.
- Blasco Bosqued, M. C., Delibes de Castro, G., Baena Preysler, J., Liesau, C. y Ríos, P., (2007). El poblado calcolítico de Camino de las Yeseras (San Fernando de Henares, Madrid): un escenario favorable para el estudio de la incidencia campaniforme en el interior peninsular. *Trabajos de Prehistoria*, 64(1), 151-63.
- Bloch, M., (1988). Death and the concept of a person, en *On the Meaning of Death. Essays on Mortuary Rituals and Eschatological Beliefs*, eds. S. Cederroth, C. Corlin y J. Lindström. Uppsala, Almqvist & Wiksell International, 11-29.
- (1999 [1982]). Death, women and power, en *Social dimensions of death in four African hunting gathering societies*, eds. M. Bloch y J. Parry. Cambridge, Cambridge University Press, 211-30.
- Bloor, D., (1991). *Knowledge and Social Imagery*. Chicago, Chicago University Press.
- Boardman, J., (1974). *El arte griego*. Barcelona, Destino.
- Bondarenko, D. M., (2005). A homoarchic alternative to the homoarchic state: Benin kingdom of the 13th-19th centuries. *Social Evolution & History. Studies in the Evolution of Human Sciences*, 4(2), 18-88.
- Bonnemère, P., (1990). Considérations relatives aux représentations des substances corporelles en Nouvelle-Guinée. *L'Homme*, 30(114), 101-20.
- (2001). Two forms of masculine ritualized rebirth: the melanesian body and the amazonian cosmos, en *Gender in Amazonia and Melanesia. An Exploration of the Comparative Method*, eds. T. A. Gregor y D. Tuzin. Berkeley, University of California Press, 17-44.
- Borić, D., (2005). Body metamorphosis and animality: volatile bodies and boulder artworks from Lepenski Vir. *Cambridge Archaeological Journal*, 15(1), 35-69.
- Borić, D. y Robb, J. (eds.), (2008a). *Past Bodies. Body-Centered Research in Archaeology*. Oxford, Oxbow Books.
- (2008b). Body theory in Archaeology, en *Past Bodies. Body-Centered Research in Archaeology*, eds. D. Borić y J. Robb. Oxford, Oxbow Books, 1-7.
- Bosch Gimpera, P., (1971). Tipos y cronología del Vaso Campaniforme. *Archivo Español de Arqueología*, 44(123-124), 3-37.
- Bouhours, J. M. y Goldberg, C., (2012). Retratos. Obras Maestras del Centre Pompidou. Catálogo MAPFRE, Madrid, TF Editores.
- Bourdieu, P., (1977). Remarques provisoires sur la perception sociale du corps. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 14, 51-4.
- (1997 [1994]). *Razones Prácticas. Sobre la Teoría de la Acción*. Barcelona, Anagrama.

- (2003 [1977]). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge, Cambridge University Press.
- (2007 [1980]). *El sentido práctico*. Madrid, Siglo XXI.
- Bradley, R., (1998). *The Significance of Monuments: On the Shaping of Human Experience in Neolithic and Bronze Age Europe*. London, Routledge.
- Brand, G., (1981). *Los textos fundamentales de Ludwig Wittgenstein*. Madrid, Alianza.
- Brightman, M., Grotti, V. E. y Ulturgasheva, O., (2010). Personhood and 'frontier' in contemporary Amazonia and Siberia. *Laboratorium*, 2(3), 348-65.
- Brodie, N., (1997). New perspectives on the Bell Beaker Culture. *Oxford Journal of Archaeology*, 16(3), 297-314.
- Brown, L. A. y Walker, W. H., (2008). Prologue: Archaeology, animism and non-human agents. *Journal of Archaeological Method and Theory*, 15(4), 297-9.
- Brück, J., (2001a). Body metaphors and technologies of transformation in the English Middle and Late Bronze Age, en *Bronze Age Landscapes. Tradition and Transformation*, ed. J. Brück. Oxford, Oxbow Books, 149-60.
- (2001b). Houses, bodies, pots, quernstones: meaning and metaphor in the English Later Bronze Age, en *Material, Virtual and Temporal Compositions: on the Relationships Between Objects*, ed. D. Gheorghiu. Oxford, BAR Int. Series, 953, 63-73.
- (2006). Fragmentation, Personhood and the Social Construction of Technology in Middle and Late Bronze Age Britain. *Cambridge Archaeological Journal*, 16(3), 297-315.
- Brunschvig, J., (1983). Aristotle et l'effet Perrichon, en *La passion de la raison: hommage à Fernand Alquié*, ed. J.-L. Marian. Paris, 361-77.
- Budden, S. y Sofaer, J. R., (2009). Non-discursive knowledge and the construction of identity. Potters, potting and performance at the Bronze Age Tell of Százhalombatta, Hungary. *Cambridge Archaeological Journal*, 19(2), 203-20.
- Bueno Ramírez, P., (1983). Estatuas-menhir y armas en el norte de la Península Ibérica. *Zephyrus*, XXXVI, 153-7.
- Bueno Ramírez, P., Balbín Behrmann, R. y Barroso Bermejo, R., (2005a). Hiérarchisation et métallurgie: statues armées dans la Péninsule Ibérique. *L'anthropologie*, 109, 577-640.
- (2005b). Ritual campaniforme, ritual colectivo: La necrópolis de cuevas artificiales del Valle de las Higueras, Huecas, Toledo. *Trabajos de Prehistoria*, 62(2), 67-90.
- (2007-2008). Campaniforme en las construcciones hipogeas del megalitismo reciente al interior de la Península Ibérica. *Veleia*, 24-25, 771-90.
- Burgess, C. y Shennan, S., (1976). The Beaker Phenomenon: some suggestions, en *Settlement and Economy in the Third and Second Millennia BC*, eds. C. Burgess y R. Miket. Oxford, BAR British Series, 33, 309-31.

- Burton, J. W., (2001). *Culture and the Human Body. An Anthropological Perspective*. Prospect Heights, Waveland.
- Busby, C., (1997). Permeable and partible persons: a comparative analysis on gender and body in south India and Melanesia. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 3, 261-78.
- Butler, J., (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York, Blackwell.
- (1993). *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*. New York, Blackwell.
- Bynum, C., (1995). Why all the fuss about the body? A medievalist's perspective. *Critical Inquiry*, 22(1), 1-33.
- Cablitz, G. H., (2008). When "what" is "where": A linguistic analysis of landscape terms, place names and body part terms in Marquesan (Oceanic, French Polynesia). *Language Sciences*, 30, 200-26.
- Callon, M. y Latour, B., (1992). Don't throw the baby out with the bath school! A reply to Collins and Yearley, en *Science as a Practice and Culture*, ed. A. Pickering. Chicago, The University of Chicago Press, 343-68.
- Camille, M., (1994). The image and the self: unwriting late medieval bodies, en *Framing Medieval Bodies*, eds. S. Kay y M. Rubin. Manchester and New York, Manchester University Press, 62-99.
- Carneiro da Cunha, M., (1978). *Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó*. São Paulo, Hucitec.
- Carr, G., (2005). Woad, tattooing and identity in Late Iron Age and Early Roman Britain. *Oxford Journal of Archaeology*, 24(3), 273-92.
- Cassam, Q., (2003). Representing Bodies, en *The Philosophy of Body*, ed. M. Proudfoot. Oxford, Blackwell.
- Cassirer, E., (1972). *Filosofía de las Formas Simbólicas II: Pensamiento Mítico*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Castillo Yurrita, A. d., (1928). *La cultura del vaso campaniforme: su origen y su extensión por Europa*. Barcelona, Universidad de Barcelona.
- Catling, H. W., (1964). *Cypriot Bronzework in the Mycenaean World*. Oxford, Clarendon Press.
- Celestino Pérez, S., (2001). *Estelas de guerrero y estelas diademadas: la precolonización y formación del mundo tartésico*. Barcelona, Bellaterra.
- Clarke, D., (1976). The Beaker network-social and economic models, en *Glockenbecher Symposium (Oberried, 1974)*, eds. J. L. Lanting y J. D. van der Waals. Bussum, Fibula-van Dishoeck, 459-77.
- Clastres, P., (1978). *La sociedad contra el Estado*. Caracas, Monte Ávila Editores.
- (1981). *Investigaciones en Antropología Política*. Barcelona, Gedisa.

- Cobas, I., Criado Boado, F. y Prieto Martínez, M. P., (1998). Espacios del estilo: formas de la cultura material cerámica prehistórica y protohistórica en Galicia. *Arqueología Espacial*, 19-20, 597-607.
- Colón, C., (1984). *Textos y documentos completos*. Prólogo y notas de C. Varela. Madrid, Alianza.
- Collet, D. P., (1993). Metaphors and representations of precolonial iron-smelting in eastern and southern Africa, en *The Archaeology of Africa. Food, Metals and Towns*, eds. T. Shaw, P. Sinclair, B. Andah y A. Okpoko. London, Routledge, 499-511.
- Conklin, B. A., (1996). Reflections on Amazonian anthropologies of the body. *Medical Anthropology Quarterly*, 10(3), 373-5.
- (2001). Women's blood, warrior's blood, and the conquest of vitality in Amazonia, en *Gender in Amazonia and Melanesia. An Exploration of the Comparative Method*, eds. T. A. Gregor y D. Tuzin. Berkeley, University of California Press, 141-74.
- Conklin, B. A. y Morgan, L. M., (1996). Babies, bodies, and the production of personhood in North America and a native Amazonian society. *Ethos*, 24(4), 657-94.
- Connerton, P., (1989). *How Societies Remember*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Cormier, L., (2003). Decolonizing History. Ritual transformation of the past among the Guajá of Eastern Amazonia, en *Histories and Historicities in Amazonia*, ed. N. L. Whitehead. Lincoln and London, University of Nebraska Press, 123-39.
- Cowell, M. R. y Craddock, P. T., (1995). Addendum: copper in the skin of Lindow Man, en *Bog Bodies: New Discoveries and New Perspectives*, eds. R. C. Turner y R. G. Scaife. London, British Museum Press, 74-5.
- Crane, T. y Patterson, S., (2000). Introduction, en *History of the Mind-Body Problem*, eds. T. Crane y S. Patterson. London & New York, Routledge, 1-12.
- Criado Boado, F., (1989). Megalitos, espacio, pensamiento. *Trabajos de Prehistoria*, 46, 75-98.
- (1991). Tiempos megalíticos y espacios modernos. *Historia y Crítica*, I, 85-108.
- (1993a). Límites y posibilidades de la Arqueología del Paisaje. *Spal*, 2, 9-55.
- (1993b). Visibilidad e interpretación del registro arqueológico. *Trabajos de Prehistoria*, 50, 39-56.
- (2000). Walking about Lévi-Strauss. Contributions to an Archaeology of Thought, en *Philosophy and Archaeological Practice. Perspectives for the 21st Century*, eds. C. Holtorf y H. Karlsson. 277-303.
- (2001a). La memoria y su huella. Sobre arqueología, patrimonio e identidad. *Claves de Razón Práctica*, 115, 36-43.

- (2001b). Problems, functions and conditions of archaeological knowledge. *Journal of Social Archaeology*, 1(1), 126-46.
- (2012). *Arqueológicas. La razón perdida: la construcción de la inteligencia arqueológica*. Barcelona, Bellaterra.
- (en prensa). La producción de sentido en la Modernidad IIIC. Sobre Arqueología, interpretación, Humanidades y conocimiento, en *El fin de la Arqueología*, ed. J. A. Quirós. Madrid, Siglo XXI.
- Crossley, N., (1995). Merleau-Ponty, the elusive body and carnal sociology. *Body & Society*, 1(1), 43-63.
- (1996). Body-subject/body-power: agency, inscription and control in Foucault and Merleau-Ponty. *Body & Society*, 2(2), 99-116.
- (2001). *The Social Body. Habit, identity and desire*. London, Sage.
- Crumley, C. L., (1987). A dialectical critique of hierarchy, en *Power Relations and State Formation*, eds. T. C. Patterson y C. W. Gailey. Washington DC, American Anthropological Association, 155-69.
- (1995). Heterarchy and the Analysis of Complex Societies. *Archaeological Papers of the American Anthropological Association*, 6(1), 1-5.
- Csordas, T. J., (1990). Embodiment as a paradigm for Anthropology. *Ethos*, 18, 5-47.
- (ed.) (1994a). *Embodiment and Experience. The Existential Ground of Culture and Self*. Cambridge, Cambridge University Press.
- (1994b). Introduction: the body as representation and being-in-the-world, en *Embodiment and Experience. The Existential Ground of Culture and Self*, ed. T. J. Csordas. Cambridge, Cambridge University Press, 1-24.
- (1999). The body's career in Anthropology, en *Anthropological Theory Today*, ed. H. Moore. Cambridge, Polity Press, 172-205.
- Chambon, P., (2004). Collective graves in France during the Bell Beaker phenomenon, en *Graves and Funerary Rituals during the Late Neolithic and the Early Bronze Age in Europe (2007-2000 BC). Proceedings of the International Conference held at the Cantonal Archaeological Museum, Sion (Switzerland), October 4th-7th 2001*, eds. M. Besse y J. Desideri. Oxford, BAR (International Series), 1248, 69-78.
- Chapman, J., (2000). *Fragmentation in Archaeology. People, Places and Broken Objects in the Prehistory of South-Eastern Europe*. London and New York, Routledge.
- Chapman, R. y Randsborg, K., (1981). Approaches to the Archaeology of Death, en *The Archaeology of Death*, eds. R. Chapman, I. Kinnes y K. Randsborg. Cambridge, Cambridge University Press, 1-24.
- Chaumeil, J. P., (1992). La vida larga. Inmortalidad y ancestralidad en la Amazonía, en *La muerte y el más allá en las culturas indígenas latinoamericanas*, eds. M. S. Cipolletti y E. J. Langdon. Quito, Abya-Yala, 113-24.



- Chiara, V., (1990). Sou Kraô, a terra viva. *Dédalo*, 28, 97-107.
- Childe, V. G., (1930). The Origin of the Bell-Beaker. *Man*, 141-142 (Nov.), 200-1.  
— (1964 [1925]). *The Dawn of European Civilization*. New York, Vintage Books.
- Da Matta, R., (1976). *Um Mundo Dividido: a Estrutura Social dos Índios Apinayé*. Petrópolis, Vozes.
- Darwin, C., (1993). *Autobiografía*. Madrid, Alianza Cien.
- de Senna-Martinez, J. C., (2009). Armas, lugares e homens: aspectos das práticas simbólicas na primeira Idade do Bronze. *Estudos Arqueológicos de Oeiras*, 17, 467-88.
- de Souza, M. C., (2001). Nós, os vivos: 'construção da pessoa' e 'construção do parentesco' entre alguns grupos Jê. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 16(46), 69-96.
- Deleuze, G., (1982). ¿En qué se reconoce el Estructuralismo?, en *Historia de la Filosofía. Tomo IV: La Filosofía de las Ciencias Sociales*. Madrid, Espasa-Calpe, 567-99.
- Deleuze, G. y Guattari, F., (1994 [1980]). *Mil Mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia*. Valencia, Pre-textos.
- Delibes de Castro, G., Guerra Doce, E. y Tresserras Juan, J., (2009). Testimonios de consumo de cerveza durante la Edad del Cobre en la tierra de Olmedo (Valladolid), en *Castilla y el Mundo Feudal. Homenaje al Profesor Julio Valdeón*, eds. M. I. Del Val Valdivieso y P. Martínez Sopena. Vol. III. Valladolid, Junta de Castilla y León, Universidad de Valladolid, 585-99.
- DeMarrais, E., Castillo, L. J. y Earle, T. K., (1996). Ideology, materialization and power strategies. *Current Anthropology*, 37(1), 15-31.
- DeMarrais, E., Gosden, C. y Renfrew, C. (eds.), (2004). *Rethinking Materiality. The Engagement of Mind with the Material World*. Cambridge, McDonald Institute for Archaeological Research.
- Descartes, R., (2002 [1637]). *Discurso del Método y Meditaciones Metafísicas*. Madrid, Tecnos.
- Descola, P., (1992). Societies of Nature and the Nature of Society, en *Conceptualizing Society*, ed. A. Kuper. London, Routledge, 107-26.
- (1996). Constructing natures. Symbolic ecology and social practice, en *Nature and Society: Anthropological Perspectives*, eds. P. Descola y G. Palsson. London, Routledge, 82-102.
- (2003). *Antropología de la naturaleza*. Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos, Lluvia Editores.
- (2004). Las cosmologías indígenas de la Amazonía, en *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, eds. A. Surrallés y P. García Hierro. Documento nº 39, Copenhagen, IWGIA, 25-35.
- (2005). Más allá de la naturaleza y de la cultura. *Etnografías Contemporáneas*, 1, 75-96.



- Díaz-Guardamino Uribe, M., (2010). Las estelas decoradas en la Prehistoria de la Península Ibérica, Madrid, Universidad Complutense de Madrid.
- Díaz del Río, P., (2004). Factionalism and Collective Labor in Copper Age Iberia. *Trabajos de Prehistoria*, 61(2), 85-98.
- (2006). An appraisal of social inequalities in Central Iberia (c. 5300-1600 cal BC), en *Social Inequality in Iberian Recent Prehistory*, eds. P. Díaz del Río y L. García Sanjuán. Oxford, BAR (International Series), 1525, 67-79.
- (2008). El contexto social de las agregaciones de población durante el Calcolítico Peninsular. *Era-Arqueología*, 8, 128-37.
- (2011). Labor in the making of Iberian Copper Age lineages, en *Comparative Archaeologies: The American Southwest (AD 900-1600) and the Iberian Peninsula (3000-1500 BC)*, ed. K. T. Lillios. Oxford, Oxbow, 37-56.
- Dobres, M. A., (2000). *Technology and Social Agency*. Oxford, Blackwell.
- Dobres, M. A. y Robb, J., (2000). Agency in Archaeology. Paradigm or platitude?, en *Agency in Archaeology*, eds. M. A. Dobres y J. Robb. London and New York, Routledge, 3-17.
- Dornan, J. L., (2002). Agency and Archaeology: Past, present and future directions. *Journal of Archaeological Method and Theory*, 9(4), 303-29.
- Douglas, M., (1966). *Purity and Danger. An analysis of concepts of pollution and taboo*. London, Routledge and Kegan Paul.
- (1975). Do dogs laugh? A cross-cultural approach to body symbolism, en *Implicit Meanings. Essays in Anthropology*, ed. M. Douglas. London, Routledge, 83-9.
- (1988 [1973]). *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología*. Madrid, Alianza.
- (1999). La pureza del cuerpo. *Revista de Occidente*, 222, 37-50.
- Durkheim, E., (1968 [1912]). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires, Schapire.
- Earle, T. K., (1997). *How Chiefs Come to Power: the Political Economy in Prehistory*. Stanford, Stanford University Press.
- Eckardt, H., (2008). Technologies of the body: Iron Age and Roman grooming and display, en *Rethinking Celtic Art*, eds. D. Garrow, C. Gosden y J. D. Hill. Oxford, Oxbow, 113-28.
- Eco, U., (1992). *Los límites de la interpretación*. Barcelona, Lumen.
- Elias, N., (1990 [1939]). *La sociedad de los individuos*. Barcelona, Ediciones Península.
- (1992). *Time: an Essay*. Oxford, Basil Blackwell.
- (1993 [1939]). *El Proceso de la Civilización. Investigaciones Psicogenéticas y Sociogenéticas*. Madrid, Fondo de Cultura Económica.

- (2002 [1983]). *Compromiso y distanciamiento. Ensayos de Sociología del Conocimiento*. Barcelona, Ediciones Península.
- Enríquez Navascués, J. J., (2000). Nuevos ídolos antropomorfos calcolíticos en la cuenca media del Guadiana. *Spal*, 9, 351-68.
- Esteban, M. L., (2004). *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Barcelona, Bellaterra.
- Falk, P., (1994). *The Consuming Body*. London, Sage.
- Farnell, B. M., (1994). Ethno-graphics and the moving body. *Man*, 29(4), 929-74.
- Featherstone, M. y Turner, B. S., (1995). Body & Society: An Introduction. *Body & Society*, 1(1), 1-12.
- Feinman, G. M., (1995). The emergence of inequality. A focus on strategies and processes, en *Foundations of Social Inequality*, eds. T. D. Price y G. M. Feinman. New York and London, Plenum Press, 255-79.
- Fernandes, F., (1963). *Organização social dos Tupinambá*. São Paulo, Difusão Européia do Livro.
- Fernández-Götz, M., (2011). Cultos, ferias y asambleas: los santuarios protohistóricos del Rin Medio-Mosela como espacios de agregación. *Palaeohispanica*, 11, 127-54.
- Fernández Martínez, V., (2000). *Teoría y método de la Arqueología*. Madrid, Síntesis.
- (2006). *Una Arqueología Crítica. Ciencia, ética y política en la construcción del pasado*. Barcelona, Crítica.
- Fisher, G. y Loren, D. D., (2003). Embodiment identity in Archaeology. Introduction. *Cambridge Archaeological Journal*, 13(2), 225-30.
- Fitzpatrick, A., (2002). 'The Amesbury Archer': a well-furnished Early Bronze Age burial in southern England. *Antiquity*, 76, 629-30.
- (2009). In this hands and in this head: the Amesbury Archer as a metalworker, en *Bronze Age Connections. Cultural Contact in Prehistoric Europe*, ed. P. Clark. Oxford and Oakville, Oxbow, 176-88.
- Flores, R. y Garrido-Pena, R., (en prensa). Campaniforme y conflicto social: evidencias del Yacimiento de Humanejos (Parla), en *IX Jornadas de Patrimonio Arqueológico de la Comunidad de Madrid (Museo Arqueológico Nacional, Alcalá de Henares, 14-16 noviembre de 2012)*.
- Fokkens, H., (1998). From the collective to the individual: some thoughts about culture change in the third millennium BC, en *Understanding the Neolithic of North-Western Europe*, eds. M. Edmonds y C. Richards. Glasgow, Cruithne Press, 481-91.
- Foucault, M., (1970 [1966]). *The Order of Things*. London, Tavistock.
- (1972 [1969]). *The Archaeology of Knowledge*. London, Routledge.
- (1990 [1981]). *Tecnologías del Yo y otros textos afines*. Barcelona, Paidós.

- (1992 [1971]). *El orden del discurso*. Buenos Aires, Tusquets.
- (1992 [1980]). *Microfísica del poder*. Madrid, La Piqueta.
- (2001 [1983]). El Sujeto y el Poder, en *Michel Foucault: más allá del Estructuralismo y la Hermenéutica* eds. H. L. Dreyfus y P. Rabinow. Buenos Aires, Nueva Visión, 241-59.
- (2009 [1975]). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Madrid, Siglo XXI.
- Fowler, C., (2002). Body parts. Personhood and materiality in the earlier Manx Neolithic, en *Thinking Through the Body: Archaeologies of Corporeality*, eds. Y. Hamilakis, M. Pluciennik y S. Tarlow. New York, Kluwer Academic, 47-69.
- (2004). *The Archaeology of Personhood. An Anthropological Approach*. London, Routledge.
- (2007). Identity politics. Personhood, kinship, gender and power in Neolithic and Early Bronze Age Britain, en *The Archaeology of Plural and Changing Identities. Beyond Identification*, eds. E. Casella y C. Fowler. New York, Kluwer Academic, 109-34.
- (2008). Fractal Bodies in the Past and Present, en *Past Bodies. Body-Centered Research in Archaeology*, eds. D. Borić y J. Robb. Oxford, Oxbow Books, 47-57.
- (2011). Personhood and the Body, en *The Oxford Handbook of the Archaeology of Ritual and Religion*, ed. T. Insoll. Oxford, Oxford University Press, 133-50.
- Frank, A. W., (1991). For a Sociology of the body: an analytical review, en *The Body: Social Process and Cultural Theory*, eds. M. Featherstone, M. Hepworth y B. S. Turner. London, Sage, 36-102.
- Franklin, K. J., (1963). Kewa ethnolinguistic concepts of body parts. *Southwestern Journal of Anthropology*, 19(1), 54-63.
- Frazer, J. G., (1982 [1915]). *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. Franklin Center, Franklin Library.
- Friedman, J. y Rowlands, M. J., (1977). Notes towards and epigenetic model of the evolution of “civilization”, en *The Evolution of Social Systems*, eds. J. Friedman y M. J. Rowlands. London, Duckworth.
- Galán Domingo, E., (1993). Estelas, paisaje y territorio en el Bronce Final del suroeste de la Península Ibérica. *Complutum*, Extra 3. Madrid, Universidad Complutense de Madrid.
- Gallay, A., (1976). The position of the Bell Beaker civilization in the chronological sequence of Petit-Chasseur (Sion, Valais, Switzerland), en *Glockenbecher Symposion (Oberried, 1974)*, eds. J. L. Lanting y J. D. Van der Waals. Bussum, Fibula-Van Dishoek, 279-306.
- (1986). *L'Archéologie demain*. Paris, Pierre Belfond.
- (1997-8). L'Énigme Campaniforme, en *L'Énigmatique Civilisation Campaniforme*. Dijon, Editions Faton, Hors-Série d'Archéologia, 9, 14-9.

- Gallego, F. M., (2011). Deleuze y la filosofía de la Ciencia. *Revista Filosofía UIS*, 9(1), 1-19.
- Gallego Lletjós, N., Lozano Rubio, S., Marín Aguilera, B., Moragón, L. y Sánchez-Elipe Lorente, M., (2012). Dinámicas identitarias y sistemas sociopolíticos: cuestionando los modelos evolucionistas, en *Actas das IV Jornadas de Jovens em Investigação Arqueológica – JIA 2011. Faro, 11-14 de Maio de 2011*. Promontoria Monografica 16. Vol. II. Porto, Universidade do Algarve, 367-72.
- García Gual, C., (2004). Cuerpo y alma. De Homero a Platón. *Bitarte*, 11(32), 47-61.
- García Sanjuán, L., (2011). The warrior stelae of the Iberian south-west: symbols of power in ancestral landscapes, en *Atlantic Europe in the First Millennium BC: Crossing the Divide*, eds. T. Moore y X. L. Armada. Oxford, Oxford University Press, 534-57.
- Garfinkel, Y., (2003). *Dancing at the Dawn of Agriculture*. Austin, University of Texas Press.
- Garrido-Pena, R., (2000). *El Campaniforme en la Meseta Central de la Península Ibérica (c. 2500-2000 A.C.)*. Oxford, BAR (International Series), 892.
- (2006). Transegalitarian societies: an ethnoarchaeological model for the analysis of Inner Iberia Copper Age Bell Beakers using groups, en *Social Inequality in Iberian Recent Prehistory*, eds. P. Díaz del Río y L. García Sanjuán. Oxford BAR (International Series), 1525, 81-96.
- Garrido-Pena, R., Rojo-Guerra, M. A. y García Martínez de Lagrán, Í., (2005). El Campaniforme en la Meseta Central de la Península Ibérica, en *El Campaniforme en la Península Ibérica y su contexto europeo. Bell Beakers in the Iberian Peninsula and their European Context*, eds. M. A. Rojo-Guerra, R. Garrido-Pena y I. García Martínez de Lagrán. Valladolid, Universidad de Valladolid, 411-56.
- Garrow, D., (2008). The time and space of Celtic Art: interrogating the ‘Technologies of Enchantment’ database, en *Rethinking Celtic Art*, eds. D. Garrow, C. Gosden y J. D. Hill. Oxford, Oxbow Books, 15-39.
- Gavilán, V., (2005). Representaciones del cuerpo e identidad de género y étnica en la población indígena de Chile. *Estudios Atacameños*, 30, 135-48.
- Gell, A., (1979). Reflections on a cut finger: taboo in the Umeda conception of self, en *Fantasy and Symbol. Studies in Anthropological Interpretation*, ed. R. H. Hook. London, Academic Press, 133-48.
- (1998). *Art and Agency. An Anthropological Theory*. Oxford, Clarendon Press.
- Gianotti, C., Mañana Borrazás, P., Criado Boado, F. y López-Romero, E., (2011). Deconstructing Neolithic monumental space: the Montenegro enclosure in Galicia (Northwest Iberia). *Cambridge Archaeological Journal*, 21(3), 391-406.

- Gibson, A. M., (2004). Burials and Beakers: seeing beneath the veneer in late Neolithic Britain, en *Similar but different, Bell Beakers in Europe, Poznan Symposium, Poland, 26-29 may 2002*, ed. J. Czebreszuk. Poznan, Adam Mickiewicz University, 173-92.
- Giddens, A., (1979). *Central Problems in Social Theory*. London, Macmillan.
- (1995 [1984]). *La constitución de la sociedad. Bases para la Teoría de la Estructuración*. Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- (1997 [1991]). *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona, Península Ediciones.
- Giles, M., (2008). Seeing red: the aesthetics of martial objects in the British and Irish Iron Age, en *Rethinking Celtic Art*, eds. D. Garrow, C. Gosden y J. D. Hill. Oxford, Oxbow, 59-77.
- Gilman, A., (1981). The developement of social stratification in Bronze Age Europe. *Current Anthropology*, 22, 1-8.
- Glazier, J., (1984). Mbeere ancestors and the domestication of death. *Man*, 19(1), 133-47.
- Godelier, M., (1977). Vers une théorie marxiste des faits religieux, en *Horizons. Trajets marxistes en Anthropologie*. Vol. 2. Paris, Maspero, 229-41.
- Gómez Pérez, J. L., Blasco, C., Tranco, G., Ríos, P., Grueso, I. y Martínez, M. S., (2011). Los protagonistas, en *Yacimientos calcolíticos con Campaniforme de la región de Madrid: nuevos estudios*, eds. C. Blasco, C. Liesau y P. Ríos. Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 101-32.
- Gómez Vázquez, E., (en prensa). Aspectos sociales del Horizonte Campaniforme en el interior peninsular. Una aproximación desde el género a partir del contexto funerario, Madrid, Ediciones UAM.
- Gonçalves Martín, J., (comunicación personal). Pathways in Yanomami/'Health' thought. Charla ofrecida dentro del 'Magic Circle seminar group' en el Scott Polar Research Institute (University of Cambridge) en noviembre de 2011.
- González García, F. J., (2009). Between warriors and champions: Warfare and social change in the Later Prehistory of the North-Western Iberian Peninsula. *Oxford Journal of Archaeology*, 28(1), 59-76.
- González Ruibal, A., (2001). Ser-en-el-mundo e identidad: elementos de la ontología y estética de Heidegger para la Arqueología. *Arqueoweb*, 3(3).
- (2003). *La experiencia del Otro: una introducción a la Etnoarqueología*. Madrid, Akal.
- (2004). Artistic expression and material culture in celtic Gallaecia. *E-Keltoi*, 6, 113-66.
- (2006). Experiencia, narración, personas: elementos para una arqueología comprensible. *Complutum*, 17, 235-46.
- (2006-2007). Galaicos. Poder y comunidad en el noroeste de la Península Ibérica

- (1200 a.C.- 50 d.C.). *Brigantium: Boletín do Museo Arqueoloxico e Historico de a Coruña*, 18-9.
- (ed.), (2007). *Arqueología Simétrica: un giro teórico sin revolución paradigmática. Complutum*, 18, 283-319.
- (ed.) (2013). *Reclaiming Archaeology: Beyond the Tropes of Modernity*. London, Routledge.
- González Ruibal, A., Hernando, A. y Politis, G., (2011). Ontology of the self and material culture: Arrow-making among the Awá hunter-gatherers (Brazil). *Journal of Anthropological Archaeology*, 30, 1-16.
- González Saavedra, M. L., (2010). El cuerpo como referente del universo chayahuita. Aproximación a una teoría de la persona, en *Retóricas del cuerpo amerindio*, eds. M. Gutiérrez Estévez y P. Pitarch. Madrid, Iberoamericana, 227-53.
- Goody, J., (1995 [1982]). *Cocina, Cuisine y Clase. Estudio de Sociología Comparada*. Barcelona, Gedisa.
- Goody, J. y Watt, I., (1996 [1963]). Las consecuencias de la cultura escrita, en *Cultura Escrita en Sociedades Tradicionales*, ed. J. Goody. Barcelona, Gedisa, 39-82.
- Gosden, C., (1999). *Anthropology and Archaeology. A Changing Relationship*. London-New York, Routledge.
- (2006). Material culture and long-term change, en *Handbook of Material Culture*, eds. C. Tilley, W. Keane, S. Küchler, M. J. Rowlands y P. Spyer. London, SAGE, 425-42.
- Grosz, E., (1994). *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*. Bloomington, Indiana University Press.
- Guerra Doce, E., Delibes de Castro, G., Zapatero Magdaleno, P. y Villalobos García, R., (2009). *Primus Inter Pares*: Estrategias de diferenciación social en los sepulcros megalíticos de la Submeseta Norte española. *BSAA Arqueología*, 75, 41-65.
- Guilaine, J., (1981). *Premiers bergers et paysan de l'Occident méditerranée*. Paris, Mouton.
- Gutiérrez Estévez, M., (2010). Esos cuerpos, esas almas, en *Retóricas del cuerpo amerindio*, eds. M. Gutiérrez Estévez y P. Pitarch. Madrid, Iberoamericana, 9-55.
- Haber, A. F., (2009). Animism, relatedness, life: Post-Western perspectives. *Cambridge Archaeological Journal*, 19(3), 418-30.
- Hallowell, A. I., (1964). Ojibwa ontology, behaviour, and world view, en *Primitive Views of the World*, ed. S. Diamond. New York and London, Columbia University Press, 49-82.
- Hamilakis, Y., (1998). Eating the dead: mortuary feasting and the politics of memory in the Aegean Bronze Age societies, en *Cemetery and Society in the Aegean Bronze Age*, ed. K. Branigan. Sheffield, Sheffield Academic Press, 115-32.



- (2002). The past as oral history. Towards an archaeology of the senses, en *Thinking Through the Body: Archaeologies of Corporeality*, eds. Y. Hamilakis, M. Pluciennik y S. Tarlow. New York, Kluwer Academic, 121-36.
- Hamilakis, Y., Pluciennik, M. y Tarlow, S. (eds.), (2002a). *Thinking Through the Body: Archaeologies of Corporeality*. New York, Kluwer Academic.
- (2002b). Introduction. Thinking through the body, en *Thinking Through the Body: Archaeologies of Corporeality*, eds. Y. Hamilakis, M. Pluciennik y S. Tarlow. New York, Kluwer Academic.
- Haraway, D., (1990). Investment strategies for the evolving portfolio of primate females, en *Body/Politics: Women and the Discourses of Science*, eds. M. Jacobus, E. F. Keller y S. Shuttleworth. New York, Routledge, 139-62.
- (1991). A Cyborg Manifesto: Science, technology, and socialist-feminism in the Late Twentieth Century, en *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*. New York, Routledge, 149-81.
- Harding, A. F., (2003). *Sociedades europeas en la Edad del Bronce*. Barcelona, Ariel Prehistoria.
- Harrison, R., J., (2004). *Symbols and Warriors. Images of the European Bronze Age*. Bristol, Western Academic & Specialist Press Limited.
- (1980). *The Beaker Folk. Copper Age Archaeology in Western Europe*. London, Thames and Hudson.
- (2007). A revision of the Late Bronze Age burials from the Roça do Casal do Meio (Calhariz), Portugal, en *Beyond Stonehenge. Essays on the Bronze-Age in honour of Colin Burgess*, eds. C. Burgess, P. Topping y F. Lynch. Oxford, Oxbow Books, 66-77.
- Harrison, R. J. y Heyd, V., (2007). The transformation of Europe in the third millennium BC: the example of 'Le Petit-Chasseur I+III' (Sion, Valais, Switzerland). *Prehistorische Zeitschrift*, 82, 129-214.
- Harrison, S., (1996). War, warfare, en *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, eds. A. Barnard y J. Spencer. London, Routledge, 651-2.
- Havelock, E., (1991). The oral-literate equation: a formula for the modern mind, en *Literacy and Orality*, eds. D. R. Olson y N. Torrance. Cambridge, Cambridge University Press, 11-27.
- (1982 [1963]). *Preface to Plato*. Cambridge, Harvard University Press.
- (1996 [1986]). *La musa aprende a escribir: reflexiones sobre oralidad y escritura desde la Antigüedad hasta el presente*. Barcelona, Paidós Studio.
- Hayashida, F., (comunicación personal). Etnoarqueología sobre la producción de "chicha" en la costa norte de Perú. Charla ofrecida en el Instituto de Ciencias de Patrimonio (Incipit) en marzo de 2012.
- Hayden, B., (1995). Pathways to Power. Principles for creating socio-economic inequalities, en *Foundations of Social Inequality*, eds. T. D. Price y G. M. Feinman. New York and London, Plenum Press, 15-86.



- (2001). Fabulous feasts: a prolegomenon to the importance of feasting, en *Feasts. Archaeological and Ethnographic Perspectives on Food, Politics and Power*, eds. M. Dietler y B. Hayden. Washington and London, Smithsonian Institution Press, 23-64.
- (2009). Funerals as feasts: why are they so important? *Cambridge Archaeological Journal*, 19(1), 29-52.
- Helms, M. W., (1988). *Ulysses' Sail: An Ethnographic Odyssey of Power, Knowledge, and Geographical Distance*. Princeton, Princeton University Press.
- Hempel, C. G., (1979 [1966]). *Filosofía de la Ciencia Natural*. Madrid, Alianza Universidad.
- Heras Martínez, C. H., Galera Olmo, V. y Bastida Ramírez, A. B., (2011). La fase campaniforme del yacimiento de La Magdalena (Alcalá de Henares, Madrid), en *Yacimientos calcolíticos con Campaniforme de la región de Madrid: nuevos estudios*, eds. C. Blasco, C. Liesau y P. Ríos. Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 17-21.
- Héritier, F., (1989). Semen and blood: some ancient theories concerning their genesis and relationship, en *Fragments for a History of the Human Body*, eds. M. Feher, R. Naddaff y N. Tazi. Third Part, NY, Urzone, 159-75.
- (2002 [1996]). *Masculino/Femenino: El pensamiento de la diferencia*. Barcelona, Ariel.
- Hernando, A., (1992). Enfoques teóricos en Arqueología. *Spal*, 1, 11-35.
- (1997). La identidad Q'eqchí. Percepción de la realidad y autoconciencia de un grupo de agricultores de roza de Guatemala. *Revista Española de Antropología Americana*, 27, 199-220.
- (1999a). *Los primeros agricultores de la Península Ibérica. Una historiografía crítica del Neolítico*. Madrid, Síntesis.
- (1999b). Percepción de la realidad y Prehistoria. Relación entre la construcción de la identidad y la complejidad socio-económica en los grupos humanos. *Trabajos de Prehistoria*, 56(2), 19-35.
- (2001a). Sobre identidad y Prehistoria. *Arqueoweb*, 3(3).
- (2001b). Sociedades del pasado y prehistoria del presente. El caso del Calcolítico de la Península Ibérica. *Complutum*, 12, 217-36.
- (2002). *Arqueología de la Identidad*. Madrid, Akal.
- (2003). En la prehistoria no vivieron “individuos”. Sobre los problemas de aplicación de la Teoría de la Acción a las sociedades prehistóricas. *Era Arqueología*, 6, 84-99.
- (2005). Agricultoras y campesinas en las primeras sociedades productoras, en *Historia de las Mujeres en España y América Latina*, ed. I. Morant. Madrid, Cátedra, 79-115.
- (2008a). Género y sexo. Mujeres, identidad y Modernidad. *Claves de Razón Práctica*, 188, 64-70.

- (2008b). Why has history not appreciated maintenance activities?, en *Engendering Social Dynamics: The Archaeology of Maintenance Activities*, eds. S. Montón-Subías y M. Sánchez Romero. Oxford, BAR (International Series) 1862, 9-15.
- (2012a). *La fantasía de la individualidad. Sobre la construcción sociohistórica del sujeto moderno*. Buenos Aires, Katz.
- (2012b). Teoría arqueológica y crisis social. *Complutum*, 23(2), 127-45.
- (2013). Change, individuality and reason, or how archaeology has legitimized a patriarchal modernity, en *Reclaiming Archaeology: Beyond the Tropes of Modernity*, ed. A. González Ruibal. London, Routledge, 155-167.
- Hernando, A. y González Ruibal, A., (2011). Fractalidad, materialidad y cultura. Un estudio etnoarqueológico de los Awá-Guajá de Maranhão (Brasil). *Revista Chilena de Arqueología*, 24 (2º Semestre), 9-61.
- Hertz, R., (1960 [1907]). A contribution to the study of the collective representation of death, en *Death and the Right Hand*. Glencoe, The Free Press, 27-86.
- Heyd, V., (2007). Families, prestige goods, warriors & complex societies: Beaker groups of the 3rd Millennium cal BC along the Upper & Middle Danube. *Proceedings of the Prehistoric Society*, 73, 327-79.
- Hill, J. D., (1997). 'The end of one kind of body and the beginning of another kind of body'? Toilet instruments and 'Romanization' in southern England during the first century AD, en *Reconstructing Iron Age Societies*, eds. A. Gwilt y C. Haselgrove. Oxford, Oxbow Books Ltd 96-107.
- Hodder, I. (ed.) (1982a). *Symbolic and Structural Archaeology*. Cambridge, Cambridge University Press.
- (1982b). *Symbols in Action. Ethnoarchaeological Studies of Material Culture*. Cambridge, Cambridge University Press.
- (1982c). Theoretical Archaeology: a reactionary view, en *Symbolic and Structural Archaeology*, ed. I. Hodder. Cambridge, Cambridge University Press, 1-16.
- (1986). *Reading the Past*. Cambridge, Cambridge University Press.
- (1988). *Interpretación en Arqueología. Corrientes actuales*. Barcelona, Crítica.
- (1991). Interpretative Archaeology and its role. *American Antiquity*, 56(1), 7-18.
- (2000). Agency and individuals in long-term processes, en *Agency in Archaeology*, eds. M. A. Dobres y J. Robb. London and New York, Routledge, 21-33.
- Holbraad, M., (2009). Ontology, Ethnography, Archaeology: an afterword on the ontology of things. *Cambridge Archaeological Journal*, 19(3), 431-41.
- Holland, W. R., (1963). *Medicina maya en los Altos de Chiapas. Un estudio del cambio socio-cultural*. Mexico D.F., Instituto Nacional Indigenista.
- Hollis, M., (1986). *Invitación a la Filosofía*. Barcelona, Ariel.
- Houston, S. D. y Stuart, D., (1998). The ancient Maya self. *RES*, 33, 73-101.

- Howell, S., (1996). Nature in culture or culture in nature? Chewong ideas of 'humans' and other species, en *Nature and Society: Anthropological Perspectives*, eds. P. Descola y G. Palsson. London, Routledge, 127-44.
- Hugh-Jones, S., (2009). The fabricated body: Objects and ancestors in Northwest Amazonia, en *The Occult Life of Things. Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood*, ed. F. Santos-Granero. Tucson, The University of Arizona Press, 33.
- Hutton, P. H., (1988). Foucault, Freud and the technologies of the self, en *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault*, eds. L. H. Martin, H. Gutman y P. H. Hutton. London, Tavistock Publications, 121-43.
- Iaia, C., (2009-20012). Warrior identity and the materialisation of power in Early Iron Age Etruria. *Accordia Research Papers*, 12, 71-95.
- Ingold, T., (2000). *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. London, Routledge.
- (2006). Rethinking the animate, re-animating thought. *Ethnos*, 71(1), 9-20.
- (2007a). *Lines: a Brief History*. London, Routledge.
- (2007b). Materials against materiality. *Archaeological Dialogues*, 14(1), 1-16.
- Jackson, M., (1983a). Knowledge of the body. *Man*, 18, 327-45.
- (1983b). Thinking through the body: an essay on understanding metaphor. *Social Analysis*, 14, 127-48.
- Jackson, M., (1989). *Paths toward a Clearing: Radical Empiricism and Ethnographic Inquiry*. Bloomington, Indiana University Press.
- Jara, J., (1998). *Nietzsche, un Pensador Póstumo. El Cuerpo como Centro de Gravedad*. Barcelona, Anthropos.
- Johnson, M., (2000). *Teoría Arqueológica. Una introducción*. Barcelona, Ariel.
- Jones, A., (2005). Lives in fragments? Personhood and the European Neolithic. *Journal of Social Archaeology*, 5(2), 193-224.
- Jones, A., (2007). *Memory and Material Culture*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Joy, J., (2011). The Iron Age, en *The Oxford Handbook of the Archaeology of Ritual and Religion*, ed. T. Insoll. Oxford, Oxford University Press, 405-21.
- Joyce, R. A., (2005). Archaeology of the body. *Annual Review of Anthropology*, 34, 139-58.
- Kalicz-Schreiber, R. y Kalicz, N., (1998-2000). The role of Bell Beakers in reflecting social relations in the Early Bronze Age of Budapest. *Archaeologiai Értésítő*, 125, 45-78.
- Kant, I., (2003 [1781]). *Crítica de la Razón Pura*. Madrid, Alfaguara.
- Karadimas, D., (2005). *La raison du corps. Idéologie du corps et représentations de l'environnement chez les Miraña d'Amazonie colombienne*. Paris et Dudley, Peeters.

- Karlsson, H., (1998). *Re-Thinking Archaeology*. Göteborg, Göteborg University.
- Keane, W., (2003). Semiotics and the social analysis of material things. *Language and Communication*, 23, 409-25.
- Keswani, P. S., (2005). Death, prestige, and copper in Bronze Age Cyprus. *American Journal of Archaeology*, 109(3), 341-401.
- Killian-Dirlmeier, I., (1990). Remarks on the non-military functions of swords in the Mycenaean Argolid, en *Celebrations of Death and Divinity in the Bronze Age Argolid. Proceedings of the 6th International Symposium at the Swedish Institute of Athens, 11-13 June, 1988*, eds. R. Hägg y G. C. Nordquist. Stockholm, Skrifter Utgivna av Svenska Institutet i Athen, 157-63.
- Kim, J.-I., (2010). Engendering burial place and the formation of individual identity. An aspect on social change from the Late Neolithic to the Early Bronze Age in South Germany, en *Conceptualising space and place: on the role of agency, memory and identity in the construction of space from the Upper Palaeolithic to the Iron Age Europe*, eds. A. M. S. Bettencout, M. J. Sanches, L. B. Alves y R. Fábregas Valcarce. Oxford, BAR (International Series) 2058, 27-32.
- Knauff, B. M., (1989). Bodily images in Melanesia: Cultural substances and natural metaphors, en *Fragments for a History of the Human Body*, eds. M. Feher, R. Naddaff y N. Tazi. Third Part, NY, Urzone, 198-278.
- Koch, E., (2003). Mead, chiefs and feasts in the later prehistoric Europe, en *Food, Culture and Identity in the Neolithic and Early Bronze Age*, ed. M. Parker Pearson. Oxford, BAR (International Series), 1117, 125-43.
- Kristiansen, K., (1984). Ideology and material culture: an archaeological perspective, en *Marxist Perspectives in Archaeology*, ed. M. Spriggs. Cambridge, Cambridge University Press, 72-100.
- (2002). The tale of the sword - swords and swordfighters in Bronze Age Europe. *Oxford Journal of Archaeology*, 21(4), 319-32.
- Kristiansen, K. y Larsson, T. B., (2006). *La emergencia de la sociedad del Bronce: viajes, transmisiones y transformaciones*. Barcelona, Bellaterra.
- Kuhn, T. S., (1984 [1962]). *La estructura de las revoluciones científicas*. México D.F., Fondo de Cultura Económica.
- Kus, S., (1992). Toward an Archaeology of Body and Soul, en *Representations in Archaeology*, eds. J. C. Gardin y C. S. Peebles. Bloomington, Indiana University Press, 168-77.
- Lagrou, E. M., (2002). O que nos diz a arte Kaxinawa sobre a relação entre identidade e alteridade? *Mana*, 8(1), 29-61.
- Laín Entralgo, P., (2012 [1972]). *La medicina hipocrática*. Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. [www.cervantesvirtual.com/obra/la-medicina-hipocratica/](http://www.cervantesvirtual.com/obra/la-medicina-hipocratica/).
- Lambek, M., (1998). Body and mind in mind, body and mind in body: some anthropological interventions in a long conversation, en *Bodies and Persons*.

- Comparative Perspectives from Africa to Melanesia*, eds. M. Lambek y A. Strathern. Cambridge, Cambridge University Press, 103-23.
- Lash, S., (2001 [1991]). Genealogy and the body: Foucault/Deleuze/Nietzsche, en *The Body. Social Process and Cultural Theory*, eds. M. Featherstone, M. Hepworth y B. S. Turner. London, Sage, 256-80.
- Latour, B., (1993). *Nunca hemos sido modernos. Ensayos de Antropología Simétrica*. Madrid, Debate.
- (1998). Visualización y cognición: pensando con los ojos y con las manos. *La Balsa de la Medusa*, 45-46, 77-128.
- (1999). On recalling ANT, en *Actor Network Theory and After*, eds. J. Law y J. Hassard. Oxford, Blackwell, 15-25.
- (2007). A textbook case revisited: knowledge as mode of existence, en *The Handbook of Science and Technology Studies*. Cambridge, MIT, 83-112.
- Laughlin, R. M., (1975). *The great Tzotzil dictionary of San Lorenzo Zinacantán*. Washington, D. C., Smithsonian Institution Press.
- Law, J., (1999). After ANT: Complexity, naming and topology, en *Actor Network Theory and After*, eds. J. Law y J. Hassard. Oxford, Blackwell, 1-14.
- Le Breton, D., (1995 [1990]). *Antropología del cuerpo y Modernidad*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- Le Goff, J., (1989). Head or Heart? The political use of body metaphors in the Middle Ages, en *Fragments for a History of Human Body*, eds. M. Feher, R. Naddaff y N. Tazi. Third Part, NY, Urzone, 13-27.
- Leenhardt, M., (1997 [1947]). *Do Kamo: la persona y el mito en el mundo melanesio*. Barcelona, Paidós.
- Lerate, L. y Lerate, J. (eds.), (2008). *Beowulf y otros Poemas Anglosajones (Siglos VII-X)*. Madrid, Alianza Editorial.
- Lévi-Strauss, C., (1972 [1966]). *Estructuralismo y Ecología*. Barcelona, Anagrama.
- (1988 [1962]). *El Pensamiento Salvaje*. México, Fondo de Cultura Económica.
- (1990 [1973]). El campo de la Antropología, en *Antropología Estructural II. Mito, sociedad, humanidades*. Madrid, Siglo XXI, 9-36.
- (1995 [1961]). El desdoblamiento de la representación en el arte de Asia y América, en *Antropología Estructural*. Barcelona, Paidós, 263-9.
- (2006 [1962]). *El Pensamiento Salvaje*. México D.F., Fondo de Cultura Económica.
- Levin, D. M., (1985). *The Body's Recolection of Being. Phenomenological Psychology and the Deconstruction of Nihilism*. Londres, Routledge & Kegan Paul.
- Lévy-Bruhl, L., (1914). L'expression de la possession dans les langues mélanésiennes. *Mémoire de la Société de Linguistique de Paris*, 19, 96-104.
- (1926 [1910]). *How Natives Think or Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. London, Allen & Unwin.

- (1975 [1949]). *The Notebooks on Primitive Mentality*. New York, Harper & Row Publishers.
- (1986 [1927]). *El alma primitiva*. Barcelona, Planeta-De Agostini.
- Liesau, C., Blasco Bosqued, M. C., Ríos, P., Vega, J., Mendiña, R., Blanco, F. J., Baena Preysler, J., Herrera, T., Petri, A. y Gómez, J. L., (2008). Un espacio compartido por vivos y muertos: El poblado calcolítico de fosos de Camino de las Yeseras (San Fernando de Henares, Madrid). *Complutum*, 19(1), 97-120.
- Lima, T. S., (2002). O que é um corpo? *Religião e Sociedade*, 22(1), 9-20.
- LiPuma, E., (1998). Modernity and forms of personhood in Melanesia, en *Bodies and Persons. Comparative Perspectives from Africa to Melanesia*, eds. M. Lambek y A. Strathern. Cambridge, Cambridge University Press, 53-79.
- (2000). *Emcompassing Others. The Magic of Modernity in Melanesia*. Ann Arbor. University of Michigan Press.
- Lock, M., (1993). Cultivating the body: anthropology and epistemologies of bodily practice and knowledge. *Annual Review of Anthropology*, 22, 133-55.
- Lönnrot, E., (2004 [1835]). *Kalevala*. Madrid, Alianza Editorial.
- López Austin, A., (1980). *Cuerpo Humano e Ideología. Las Concepciones de los Antiguos Nahuas*. México D.F., Universidad Nacional Autónoma de México.
- López, E., (2006). Noções de corporalidade e pessoa entre os Jodj. *Mana*, 12(2), 359-88.
- López Sáenz, M. C., (2002). La existencia como corporeidad y carnalidad en la filosofía de M. Merleau-Ponty, en *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*, eds. J. Rivera de Rosales y M. C. López Sáenz. Madrid, UNED, 179-205.
- (2004). El cuerpo vivido como nudo de identidad y diferencias. Una alternativa al cuerpo objetivado. *Thémata. Revista de Filosofía*, 33, 141-8.
- Loux, F., (1984). *El cuerpo en la sociedad tradicional*. Palma de Mallorca, Olavieta.
- Lloyd, G. E. R., (1990). *Demystifying Mentalities*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Malafouris, L., (2004). The cognitive basis of material engagement: where brain, body and culture conflate, en *Rethinking Materiality. The Engagement of Mind with the Material World*, eds. E. DeMarrais, C. Gosden y C. Renfrew. Cambridge, McDonald Institute for Archaeological Research, 53-62.
- (2008). Is it 'me' or is it 'mine'? The Mycenaean sword as a body-part, en *Past Bodies. Body-Centered Research in Archaeology*, eds. D. Borić y J. Robb. Oxford, Oxbow Books, 115-23.
- Mañana Borrazás, P., (2003). Vida y muerte de los megalitos. ¿Se abandonan los túmulos? *Era Arqueologia*, 5, 164-77.
- Marshall, Y., (2008). Archaeological possibilities for feminist theories of transition and transformation. *Feminist Theory*, 9(1), 25-45.



- Martin, E., (1992). The end of the body? *American Ethnologist*, 19(1), 121-40.
- Martínez Barreiro, A., (2004). La construcción social del cuerpo en las sociedades contemporáneas. *Papers. Revista de Sociología*, 73, 127-52.
- Mason, P., (2010). Desnudez, vestido y pintura corporal en el fin del mundo, en *Retóricas del cuerpo amerindio*, eds. M. Gutiérrez Estévez y P. Pitarch. Madrid, Iberoamericana, 363-97.
- Matthews, S., (2005). The materiality of gesture: Intimacy, emotion and technique in the archaeological study of bodily communication, en '*The Archaeology of Gesture: Reconstructing Prehistoric Technical and Symbolic Behaviour*' at the 11th Annual Meeting of the European Association of Archaeologists, 5-11 September 2005, Cork (Ireland) [www.semioticon.com/virtuals/archaeology/arch.htm](http://www.semioticon.com/virtuals/archaeology/arch.htm).
- Mauss, M., (1985 [1938]). A category of the human mind: the notion of person; the notion of self, en *Sociology and Psychology. Essays*, ed. M. Mauss. London, Routledge & Kegan Paul, 57-94.
- (1991 [1936]). Técnicas y movimientos corporales, en *Sociología y Antropología*. Madrid, Tecnos, 335-56.
- McCallum, C., (1996). Morte e pessoa entre os Kaxinawá. *Mana*, 2(2), 49-84.
- McGuire, R. H. y Saitta, D. J., (1996). Although they have petty captains, they obey them badly: the dialectics of Prehispanic Western Pueblo social organization. *Society for American Anthropology*, 61(2), 197-216.
- McLuhan, M., (1962). *The Gutenberg Galaxy. The Making of the Typographic Man*. Toronto, University of Toronto Press.
- Mederos Martín, A. y Harrison, R. J., (1996). Patronazgo y clientela. Honor, guerra y festines en las relaciones sociales de dependencia del Bronce Final Atlántico en la Península Ibérica. *Pyrenae*, 27, 31-52.
- Merleau-Ponty, M., (1964). *Le visible et l'invisible suivi de notes de travail*. Paris, Gallimard.
- (1968). *The Visible and the Invisible*. Evanston, Northwestern University Press.
- (1975 [1945]). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona, Península.
- Meskel, L. M., (1996). The somatization of Archaeology: Institutions, discourses, corporeality. *Norway Archaeological Review*, 29(1), 1-16.
- (1998a). Intimate archaeologies: the case of Kha and Merit. *World Archaeology*, 29(3), 363-79.
- (1998b). The irresistible body and the seduction of Archaeology, en *Changing Bodies, Changing Meanings. Studies on the Human Body in Antiquity*, ed. D. Montserrat. London, Routledge, 139-226.
- (1999). *Archeologies of Social Life: Age, Sex, Class, etc. in Ancient Egypt*. Oxford, Blackwell.
- (2000). Writing the body in Archaeology, en *Reading the Body. Representations*



- and Remains in the Archaeological Record*, ed. A. E. Rautman. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 13-21.
- (2002). The intersections of identity and politics in Archaeology. *Annual Review of Anthropology*, 31, 279-301.
- Miller, D. (ed.) (2005). *Materiality*. Durham (EEUU), Duke University Press.
- Miller, J., (2009). Things as persons: Body Ornaments and alterity among the Mamaindê (Nambikwara), en *The Occult Life of Things. Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood*, ed. F. Santos-Granero. Tucson, The University of Arizona Press, 60-80.
- Miracle, P. y Borić, D., (2008). Bodily beliefs and agricultural beginnings in Western Asia: animal-human hybridity re-examined, en *Past Bodies. Body-Centered Research in Archaeology*, eds. D. Borić y J. Robb. Oxford, Oxbow Books, 101-13.
- Mithen, S., (1998). *Arqueología de la mente. Orígenes del arte, de la religión y de la ciencia*. Barcelona, Crítica.
- Mizoguchi, K., (1992). A historiography of a linear barrow cemetery: a structurationist's point of view. *Archaeological Review from Cambridge*, 11(1), 39-49.
- (1993). Time in the reproduction of mortuary practices. *World Archaeology*, 25(2), 223-35.
- Molloy, B., (2008). Martial arts and materiality: a combat archaeology perspective on Aegean swords of the fifteenth and fourteenth centuries BC. *World Archaeology*, 40(1), 116-34.
- Montaigne, M., (2003 [1912]). De la Fisionomía, en *Ensayos de Montaigne*. Vol. III, Capítulo XII. Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. [www.cervantesvirtual.com/obra/ensayos-de-montaigne--0/](http://www.cervantesvirtual.com/obra/ensayos-de-montaigne--0/).
- Montserrat, D. (ed.) (1998). *Changing Bodies, Changing Meanings. Studies on the Human Body in Antiquity*. London, Routledge.
- Moore, H., (1996 [1986]). *Space, text and gender: an anthropological study of the Marakwet of Kenya*. Nueva York, The Guilford Press.
- Moragón, L., (2010). Metamorfosis de los cuerpos: el papel del cuerpo bajo diferentes modelos de identidad y su atención desde la Arqueología, en *Desvelando el cuerpo. Perspectivas desde la Ciencias Sociales y Humanas*. Barcelona, CSIC, Institución Milà i Fontanals, 49-61.
- Morin, E., (2002 [1994]-a). Epistemología de la complejidad, en *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*, ed. D. F. Schnitman. Buenos Aires, Paidós, 421-42.
- (2002 [1994]-b). La noción de sujeto, en *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*, ed. D. F. Schnitman. Buenos Aires, Paidós, 67-85.
- Oliveira Jorge, S., (1999). Bronze Age stelai and menhirs of the Iberian Peninsula: discourses of power, en *Gods and Heroes of the European Bronze Age*, eds. K.

- Demakopoulou, C. Eluère, J. Jensen, A. Jockenhövel y J.-P. Mohen. London, Thames and Hudson, 114-22.
- Olivier, L., (1999). The Hochdorf 'princely' grave and the question of the nature of archaeological funerary assemblages, en *Time and Archaeology*, ed. T. Murray. London, Routledge, 109-38.
- Olmo, M., (1994). Una teoría para el análisis de la identidad cultural. *ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura*, 579.
- Olsen, B., (2003). Material culture after text: re-membering things. *Norwegian Archaeological Review*, 36(2), 87-104.
- (2007). Genealogías de la asimetría: por qué nos hemos olvidado de las cosas. *Complutum*, 18, 287-91.
- Olson, D. R., (1986). The cognitive consequences of literacy. *Canadian Journal of Psychology*, 27(2), 109-21.
- (1996). Literate mentalities. Literacy, consciousness of language, and modes of thought, en *Modes of Thought. Explorations in Culture and Cognition*, eds. D. R. Olson y N. Torrance. Cambridge, Cambridge University Press, 140-51.
- (1998). *El mundo sobre el papel: el impacto de la escritura y la lectura en la estructura del conocimiento* Barcelona, Gedisa.
- Olson, D. R. y Torrance, N. (eds.), (1991). *Literacy and Orality*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Ong, W. J., (1993 [1982]). *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra*. México D.F., Fondo de Cultura Económica.
- Onians, J., (1996 [1979]). *Arte y pensamiento en la época helenística*. Madrid, Alianza.
- Onians, R. B., (1951). *The origins of European Thought. About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate. New interpretations of Greek, Roman and kindred evidence also of some basic Jewish and Christian beliefs*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Ontañón Peredo, R., (2003). *Caminos hacia la complejidad: el Calcolítico en la región cantábrica*. Santander, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cantabria.
- Ortega Carmona, A., (2008). Homero. Primeras representaciones griegas sobre el alma. *Myrtia*, 23, 9-15.
- Otto, T., Thrane, H. y Vandkilde, H. (eds.), (2006). *Warfare and Society. Archaeological and Social Anthropological Perspectives*. Aarhus, Aarhus University Press.
- Parcero Oubiña, C. y Criado Boado, F., (2013). Social change, social resistance. A long-term approach to the processes of transformation of social landscapes in the NW Iberian Peninsula, en *The Prehistory of Iberia: Debating Early Social Stratification and the State*, eds. M. Cruz-Berrocal, L. García Sanjuán y A. Gilman. New York, Routledge, 249-65.

- Pardo, J. L., (2001). *Estructuralismo y Ciencias Humanas*. Madrid, Akal.
- Paredes Martín, M. C., (1999). Cuerpo y sujeto humano. *Daimon. Revista de Filosofía*, 18, 41-56.
- Parker Pearson, M., (2003). Food, identity and culture: an introduction and overview, en *Food, Culture and Identity in the Neolithic and Early Bronze Age*, ed. M. Parker Pearson. Oxford, BAR (International Series), 1117, 1-30.
- Pearce, M., (2013). The spirit of the sword and spear. *Cambridge Archaeological Journal*, 23(1), 55-67.
- Pera, C., (2006). *Pensar desde el cuerpo. Ensayo sobre la corporeidad humana*. Madrid, Triacastela.
- Perea, A., (2005). Mecanismos identitarios y de construcción de poder en la transición Bronce-Hierro. *Trabajos de Prehistoria*, 62(2), 91-103.
- Pitarch, P., (2010). El problema de los dos cuerpos tzeltales, en *Retóricas del cuerpo amerindio*, eds. M. Gutiérrez Estévez y P. Pitarch. Madrid, Iberoamericana, 177-211.
- Pophan, M. R. y Lemos, I. S., (1995). A Euboean warrior trader. *Oxford Journal of Archaeology*, 14, 151-7.
- Popper, K. R., (1992 [1972]). *Conocimiento objetivo. Un enfoque evolucionista*. Madrid, Tecnos.
- Porr, M. y Bell, H. R., (2012). 'Rock-art', 'Animism' and two-way thinking: towards a complementary epistemology in the understanding of material culture and 'Rock-art' of hunting and gathering people. *Journal of Archaeological Method and Theory*, 19, 161-205.
- Porter, R., (1991). History of the body, en *New Perspectives on Historical Writing*, ed. P. Burke. Cambridge, Polity Press, 206-32.
- Preston Blier, S., (2001). *The Anatomy of Architecture: Ontology and Metaphor in Batammaliba*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Price, T. D., Grupe, G. y Schröter, P., (1998). Migration in the Bell Beaker period of central Europe. *Antiquity*, 72(276), 405-11.
- Prieto Martínez, M. P., (1998). *Forma, estilo y contexto en la cultura material de la Edad del Bronce gallega: cerámica campaniforme y cerámica no decorada*. Tesis de Doctorado. Universidad de Santiago de Compostela.
- (1999). Caracterización del estilo cerámico de la Edad del Bronce en Galicia: cerámica campaniforme y cerámica no decorada. *Complutum*, 10, 71-90.
- (2012). Perceiving changes in the third millennium BC in Europe through pottery: Galicia, Brittany and Denmark as examples, en *Becoming European: the Transformation of the Third Millennium Northern and Western Europe*, eds. C. Prescott y H. Glørstad. Oxford, Oxbow, 30-47.
- Prieto Martínez, M. P. y Salanova, L., (2009). Coquilles et Campaniforme en Galice et en Bretagne: mécanismes de circulation et stratégies identitaires. *Bulletin de la Société Préhistorique Française*, 106(1), 73-93.

- Prigogine, I., (1997). *El fin de las certidumbres*. Madrid, Taurus.
- Quijano, A., (2007). Coloniality and Modernity/Rationality. *Cultural Studies*, 21(2-3), 168-78.
- Rappaport, R. A., (1971). The sacred in human evolution. *Annual Review of Ecology and Systematics*, 2, 23-44.
- Rautman, A. E. (ed.) (2000). *Reading the Body. Representations and Remains in the Archaeological Record*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Rebay-Salisbury, K., (2010). Cremations: Fragmented Bodies in the Bronze and Iron Ages, en *Body Parts and Bodies Whole. Changing Relations and Meanings*, eds. K. Rebay-Salisbury, M. L. S. Sørensen y J. Hughes. Oxford and Oakville, Oxbow Books, 64-71.
- Rebay-Salisbury, K., Sørensen, M. L. S. y Hughes, J., (2010). *Body Parts and Bodies Whole. Changing Relations and Meanings*. Oxford and Oakville, Oxbow Books.
- Redfield, J., (1985). *Le genre humain*, 12, 93-111.
- Reichel-Dolmatoff, G., (1968). *Desana. Simbolismo de los Indios Tukano del Vapué*. Bogotá, Universidad de los Andes.
- Revel, J., (1992 [1985]). Los usos de la civilidad, en *Historia de la Vida Privada. El Proceso de Cambio en la Sociedad de los siglos XVI-XVIII*, eds. P. Ariès y G. Duby. Madrid, Taurus, 169-209.
- Ricoeur, P., (2002 [1986]). La tarea de la hermenéutica: desde Schleiermacher y desde Dithley, en *Del texto a la acción: ensayos de Hermenéutica II*. México D.F., Fondo de Cultura Económica, 71-110.
- Robb, J. E., (2009). People of stone: Stelae, personhood, and society in prehistoric Europe. *Journal of Archaeological Method and Theory*, 16, 162-83.
- Rodríguez Mayorgas, A., (2010). *Arqueología de la palabra. Oralidad y escritura en el Mundo Antiguo*. Barcelona, Bellaterra.
- Rohde, E., (1994 [1948]). *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- Rojo-Guerra, M. A., Garrido-Pena, R. y García Martínez de Lagrán, I., (2006). *Un brindis con el pasado: la cerveza hace 4.500 años en la Península Ibérica*. Valladolid, Universidad de Valladolid.
- Rojo-Guerra, M. A., Garrido-Pena, R., Morán Dauchez, G., García Martínez de Lagrán, I. y Kunst, M., (2005a). Del enterramiento colectivo a la tumba individual: el sepulcro monumental de La Sima en Miño de Medinaceli, Soria, España. *BSAA Arqueología*, LXXI, 11-42.
- (eds.), (2005b). *Un desafío a la eternidad: tumbas monumentales del Valle de Ambrona*. Valladolid, Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura.
- Ruiz-Gálvez Priego, M., (1992). La Novia Vendida: agricultura, herencia y orfebrería en la Protohistoria de la Península Ibérica. *Spal*, 1, 219-51.

- (1995). El significado de la Ría de Huelva en el contexto de las relaciones de intercambio y de las transformaciones producidas en la transición Bronce Final/Edad del Hierro. *Complutum*, extra 5 'Ritos de paso y puntos de paso. La Ría de Huelva en el mundo del Bronce Final Europeo', 129-55.
- (1998). *La Europa Atlántica en la Edad del Bronce. Un viaje a las raíces de la Europa occidental*. Barcelona, Crítica.
- (2008). Writing, counting, self-awareness, experiencing distant worlds. Identity processes and free-lance trade in the Bronze Age/Iron Age transition, en *Contacto cultural entre el Mediterráneo y el Atlántico (siglos XII-VIII a.n.e.)*. *La precolonización a debate*, eds. S. Celestino Pérez, N. Rafel y X. L. Armada. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 27-40.
- Ruiz-Gálvez Priego, M. y Galán Domingo, E., (1991). Las estelas del suroeste como hitos de las vías ganaderas y rutas comerciales. *Trabajos de Prehistoria*, 48, 257-73.
- (2011-2012). A meal fit for a hero. On the origins of roasted meat, spits and the male ideal. *Cuadernos de Arqueología Mediterránea*, 21, 43-69.
- Ryle, G., (1968 [1949]). *The Concept of Mind*. Harmondsworth, Penguin Books.
- Salanova, L., (2000). *La question du Campaniforme en France et dans les Îles Anglo-Normandes. Productions, chronologie et rôles d'un standard céramique*. París, Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques. Société Préhistorique Française.
- (2001). Technological, ideological or economic European union? The variability of Bell Beaker decoration, en *Bell Beakers Today. Pottery, People, Culture, Symbols in Prehistoric Europe. Proceedings of the International Colloquium (Riva del Garda, Trento, Italy, May 1998)*, ed. F. Nicolis. Provincia Autonoma di Trento, Servizio Beni Culturali, Ufficio Beni Archeologici, 91-102.
- (2003). Les sépultures mégalithiques et le phénomène campaniforme, en *Actas do II Colóquio Internacional sobre Megalitismo. Muita gente poucas antas? Origens, espaços e contextos do Megalitismo*, ed. V. S. Gonçalves Lisboa, Instituto Português de Arqueologia, 385-93.
- (2005). Los orígenes del Campaniforme: descomponer, analizar, cartografiar, en *El Campaniforme en la Península Ibérica y su contexto europeo. Bell Beakers in the Iberian Peninsula and their European Context*, eds. M. A. Rojo-Guerra, R. Garrido-Pena y I. García Martínez de Lagrán. Valladolid, Universidad de Valladolid, 7-18.
- Sánchez Godoy, R. A., (2002). El cuerpo dentro de una ontología histórica de nosotros mismos. La aproximación al cuerpo en la obra de Foucault, en *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*, eds. J. Rivera de Rosales y M. C. López Sáenz. Madrid, UNED, 243-62.
- Sangmeister, E., (1963). La Civilisation du Vase Campaniforme, en *Les Civilisations Atlantiques du Néolithique a l'Age du Fer. Actes du Premier Colloque Atlantique*.

- Brest, 11 Septembre 1961*. Rennes, Laboratoire d'Anthropologie Préhistorique, 25-55.
- Santos-Granero, F. (ed.) (2009a). *The Occult Life of Things. Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood*. Tucson, The University of Arizona Press.
- (2009b). Introduction: Amerindian constructional views of the world, en *The Occult Life of Things. Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood*, ed. F. Santos-Granero. Tucson, The University of Arizona Press, 1-29.
- Santos Estévez, M., (2012). A proporção na escultura galaica da Idade do Ferro. *Cuadrenos de Estudios Gallegos*, LIX(125), 13-38.
- Scheper-Hughes, N. y Lock, M., (1987). The mindful body: a prolegomenon to future work in medical anthropology. *Medical Anthropology Quarterly*, 1(1), 6-41.
- Šebela, L. y Škrdla, P., (2003). A cemetery of the Bell Beaker Culture in Marefy and its contributions to studies on the chipped stone industry of the moravian Late Eneolithic Period, en *The Northeast Frontier of Bell Beakers. Proceedings of the symposium held at the Adam Mickiewicz University, Poznan (Poland), May 26-29 2002*, eds. J. Czebreszuk y M. Szmyt. Oxford, BAR (International Series), 1155, 231-47.
- Seeger, A., (1980). *Os Índios e Nós. Estudos sobre Sociedades Tribais Brasileiras*. Rio de Janeiro, Campus.
- Seeger, A., Da Matta, R. y Viveiros de Castro, E., (1979). A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional. Antropologia*, 32, 2-19.
- Serrano de Haro, A., (1997). Fundamentos de análisis fenomenológico del cuerpo, en *La posibilidad de la Fenomenología*, ed. A. Serrano de Haro. Madrid, Editorial Complutense, 185-216.
- Serres, M. y Latour, B., (1995). *Conversations on Science, Culture, and Time*. Ann Arbor, The University of Michigan Press.
- Shanks, M., (2007). Arqueología Simétrica. *Complutum*, 18, 292-5.
- Shanks, M. y Tilley, C., (1982). Ideology, symbolic power and ritual communication: a reinterpretation of Neolithic mortuary practices, en *Symbolic and Structural Archaeology*, ed. I. Hodder. Cambridge, Cambridge University Press, 129-53.
- (eds.), (1987a). *Reconstructing Archaeology. Theory and Practice*. Cambridge University Press.
- (eds.), (1987b). *Social Theory and Archaeology*. Cambridge, Polity Press & Blackwell.
- (1989). Archaeology into the 1990s. *Norwegian Archaeological Review*, 22(1), 1-12.



- Shennan, S., (1982). Ideology, Change and the European Early Bronze Age, en *Symbolic and Structural Archaeology*, ed. I. Hodder. Cambridge, Cambridge University Press, 155-61.
- (1993). Settlement and social change in Central Europe, 3500-1500 BC. *Journal World of Prehistory*, 7(2), 121-61.
- Sherratt, A., (1981). Plough and pastoralism: aspects of the secondary products revolution, en *Pattern of the past : studies in honour of David Clarke*, eds. I. Hodder, G. Isaac y N. Hammond. Cambridge, Cambridge University Press, 261-305.
- (1987). Cups that Cheered, en *Bell Beakers of the Western Mediterranean. Definition, interpretation, theory and new site data. The Oxford International Conference 1986*, eds. W. H. Waldren y R. C. Kennard. Oxford, BAR (International Series), 331, 81-114.
- (1991). Sacred and profane substances: the ritual use of narcotics in Later Neolithic Europe, en *Sacred and Profane. Proceedings of a Conference on Archaeology, Ritual and Religion (Oxford, 1989)*, eds. P. Garwood, D. Jennings, R. Skeates y J. Toms. Oxford, Oxford University Committee for Archaeology, 50-64.
- Shilling, C., (1993). *The Body and Social Theory*. London, Sage.
- (2008). The challenge of embodying Archaeology, en *Past Bodies. Body-Centered Research in Archaeology*, eds. D. Borić y J. Robb. Oxford, Oxbow Books, 145-51.
- Shilling, C. y Mellor, P. A., (1996). Embodiment, structuration theory and modernity: mind/body dualism and the repression of sensuality. *Body & Society*, 2(4), 1-15.
- Siikala, A. L., (2000). Body, Performance, and Agency in Kalevala Rune-Singing. *Oral Tradition*, 15(2), 255-78.
- Sillar, B., (2009). The social agency of things? Animism and materiality in the Andes. *Cambridge Archaeological Journal*, 19(3), 367-77.
- Slaughter, V. y Heron, M., (2004). *Origins and Early Development of Human Body Knowledge*. Boston, Blackwell.
- Smith, A. T., (2002). The limitations of doxa: agency and subjectivity from an archaeological point of view. *Journal of Social Archaeology*, 1(2), 155-71.
- Smith, P., (2000). *Cultural Theory. An Introduction*. London, Basil Blackwell.
- Snell, B., (1965). *Las fuentes del pensamiento europeo. Estudios sobre el descubrimiento de los valores espirituales de Occidente en la Antigua Grecia*. Madrid, Razón y Fe.
- (2007 [1946]). *El descubrimiento del espíritu. Estudios sobre la génesis del pensamiento europeo en los griegos*. Barcelona, Acantilado.
- Sofaer, J. R., (2002). Engendering context. Context as gendered practice in the Early Bronze Age of the Upper Thames Valley, UK. *European Journal of Archaeology*, 5(2), 191-211.



- (2006). *The Body as Material Culture. A Theoretical Osteoarchaeology*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Sontag, S., (1978). *Illness as a metaphor*. New York, Farrar, Strauss and Giroux.
- Sørensen, M. L. S., (1991). The construction of gender through appearance, en *The Archaeology of Gender. Proceedings of the Twenty-Second Annual Conference of the Archaeological Association of the University of Calgary*, eds. D. Walde y N. D. Willows. Calgary, University of Calgary, 121-9.
- (1997). Reading dress: the construction of social categories and identities in Bronze Age Europe. *Journal of European Archaeology*, 5(1), 93-114.
- (2000). *Gender Archaeology*. Cambridge, Polity Press.
- (2010). Bronze Age bodiness - maps and coordinates, en *Body Parts and Bodies Whole. Changing Relations and Meanings*, eds. K. Rebay-Salisbury, M. L. S. Sørensen y J. Hughes. Oxford and Oakville, Oxbow Books, 54-63.
- (2013). Identity, gender, and dress in the European Bronze Age, en *Oxford Handbook of the European Bronze Age*, eds. A. F. Harding y A. S. Fokkens. Oxford, Oxford University Press, 216-33.
- Stanish, C., (2010). The evolution of managerial elites in intermediate societies, en *The Evolution of Leadership. Transitions in Decision Making from Small-Scale to Middle-Range Societies*, eds. K. Vaughn, J. Eerkens y J. Kanter. Santa Fe, School of American Research, 97-119.
- Stanish, C. y Haley, K. J., (2004). Power, Fairness, and Architecture: Modeling Early Chiefdom Development in the Central Andes. *Archeological Papers of the American Anthropological Association*, 14(1), 53-70.
- Stock, B., (1996). Self, narrative, and memory. Reflections on Augustine, Petrarch, and Descartes, en *Modes of Thought. Explorations in Culture and Cognition*, eds. D. R. Olson y N. Torrance. Cambridge, Cambridge University Press, 53-8.
- Strathern, A. y Lambek, M., (1998). Introduction. Embodying sociality: africanist-melanesianist comparisons, en *Bodies and Persons. Comparative Perspectives from Africa to Melanesia*, eds. M. Lambek y A. Strathern. Cambridge, Cambridge University Press, 1-25.
- Strathern, M., (1979). The self in self-decoration. *Oceania*, 49(4), 241-57.
- (1988). *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley, University of California Press.
- (1996). Cutting the network. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2, 517-35.
- Surrallés, A., (2003). Percepción, ritual y poder. Elementos de análisis desde una perspectiva amazónica. *Quaderns-e de l'Institut Català d'Antropologia*, 1, 1-14. <http://www.antropologia.cat/antiga/quaderns-e/01/a5art.htm>.
- (2005). Afectividad y epistemología de las Ciencias Humanas. *Revista de Antropología Iberoamericana*, Ed. Electrónica, N° especial, nov.-dic., 1-15.

- (2010). La retórica de traducir “cuerpo”, en *Retóricas del cuerpo amerindio*, eds. M. Gutiérrez Estévez y P. Pitarch. Madrid, Iberoamericana, 57-86.
- Synnott, A., (2002 [1993]). *The Body Social. Symbolism, Self and Society*. London, Routledge.
- Taylor, A. C., (1993). Remembering to forget: identity, mourning and memory among the Jivaro. *Man*, 28(4), 653-78.
- (1996). The soul's body and its states: an Amazonian perspective on the nature of being human. *Journal of Anthropological Archaeology*, 2(2), 201-15.
- Teixeira-Pinto, M., (1997). *Iepari. Sacrificio e Vida Social entre os índios Arara (Caribe)*. São Paulo, Editora Hucitec, Anpocs, Ed. UFPR.
- Tejedor Rodríguez, C., (en preparación). *Modelos sociales y económicos para la interpretación de la reutilización de los sepulcros colectivos neolíticos durante el Calcolítico y la Edad del Bronce en el Valle del Duero*. Tesis Doctoral, Universidad de Valladolid.
- Thomas, H. y Ahmed, J. (eds.), (2004a). *Cultural Bodies. Ethnography and Theory*. Oxford, Blackwell.
- (2004b). Introduction, en *Cultural Bodies. Ethnography and Theory*, eds. H. Thomas y J. Ahmed. Oxford, Blackwell, 1-23.
- Thomas, J., (1987). Relations of production and social change in the Neolithic of north-west Europe. *Man*, 22(3), 405-30.
- (1989). Technologies of the self and the constitution of the subject. *Archaeological Review from Cambridge*, 8(1), 101-7.
- (1990). Same, other, analogue: writing the past, en *Writing the Past in the Present*, eds. F. Baker y J. Thomas. Lampeter, St David's University College, 18-23.
- (1991). Reading the Body: Beaker funerary practice in Britain, en *Sacred and Profane. Proceedings of a Conference on Archaeology, Ritual and Religion (Oxford, 1989)*, eds. P. Garwood, D. Jennings, R. Skeates y J. Toms. Oxford, Oxford Univ. Committee for Archaeology, 33-42.
- (1998). *Time, Culture and Identity: An Interpretative Archaeology*. London, Routledge.
- (2000). Death, Identity and the Body in Neolithic Britain. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 6(4 ), 653-68.
- (2002). Archaeology's humanism and the materiality of the body, en *Thinking Through the Body: Archaeologies of Corporeality*, eds. Y. Hamilakis, M. Pluciennik y S. Tarlow. New York, Kluwer Academic.
- (2004). *Archaeology and Modernity*. London, Routledge.
- (2005). ¿Ceremonias de los Jinetes? De las tumbas megalíticas a los enterramientos campaniformes en la Europa prehistórica, en *El Campaniforme en la Península Ibérica y su contexto europeo. Bell Beakers in the Iberian Peninsula and their European Context*, eds. M. A. Rojo-Guerra, R. Garrido-Pena y I. García Martínez de Lagrán. Valladolid, Universidad de Valladolid, 107-21.

- (2007). Archaeology's humanism and the materiality of the body, en *The Archaeology of Identities. A Reader*, ed. T. Insoll. London, Routledge, 211-23.
- Thomas, J. y Tilley, C., (1993). The Axe and the Torso: symbolic structures in the Neolithic of Brittany, en *Interpretative Archaeology*, ed. C. Tilley. Oxford, Berg, 225-324.
- Thomas, J. y Whittle, A., (1986). Anatomy of a tomb-West Kennet revisited. *Oxford Journal of Archaeology*, 5(2), 129-56.
- Thomas, J. T., (2011). Fashioning identities, forging inequalities: Late Neolithic/Copper Age Personal Ornaments of the Portuguese Estremadura. *European Journal of Archaeology*, 14(1-2), 29-59.
- Tilley, C., (1989). Archaeology as a socio-political action in the present, en *Critical Traditions in Contemporary Archaeology. Essays in the philosophy, history and socio-politics of archaeology*, eds. V. Pinsky y A. Wylie. Cambridge, Cambridge University Press, 104-15.
- (1990a). Claude Lévi-Strauss: structuralism and beyond, en *Reading Material Culture. Structuralism, Hermeneutics and Post-Structuralism*, ed. C. Tilley. Oxford, Basil Blackwell.
- (1990b). Michel Foucault: towards an Archaeology of Archaeology, en *Reading Material Culture. Structuralism, Hermeneutics and Post-Structuralism*, ed. C. Tilley. Oxford, Basil Blackwell.
- (1994). *A Phenomenology of Landscape: Places, Paths, and Monuments*. Oxford, Berg.
- (1999). Why things matter: some theses on material forms, mind and body, en *Glyfer och arkeologiska rum - en vänbok till Jarl Nordbladh*, eds. A. Gustafsson y H. Karlsson. Gotarc, 315-39.
- Tilley, C. y Bennett, W., (2008). *Body and Image: Explorations in Landscape Phenomenology 2*. Walnut Creek, Left Coast Press.
- Treherne, P., (1995). The warrior's beauty: the masculine body and self-identity in Bronze Age Europe. *Journal of European Archaeology*, 3(1), 105-44.
- Trigger, B. G., (1992 [1989]). *Historia del Pensamiento Arqueológico*. Barcelona, Crítica.
- Trilles Calvo, K. P., (2004). El cuerpo vivido. Algunos apuntes desde Merleau-Ponty. *Thémata. Revista de Filosofía*, 33, 135-40.
- Tuan, Y.-F., (1977). *Space and Place. The Perspective of Experience*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Turek, J., (2000). Being a Beaker child. The position of children in Late Eneolithic society. *Památky Archaeologické*, 13, 422-36.
- Turner, B. S., (1997). The body in Western society: social theory and its perspectives, en *Religion and the Body*, ed. S. Coakley. Cambridge, Cambridge University Press, 15-41.

- (1997 [1984]). *The Body and Society. Explorations in Social Theory*. London, Sage.
- (2001 [1991]). Recent developments in the theory of the body, en *The Body. Social Process and Cultural Theory*, eds. M. Featherstone, M. Hepworth y B. S. Turner. London, Sage, 1-35.
- Turner, T., (1995). Social body and embodied subject: bodiliness, subjectivity and sociality among the Kayapo. *Cultural Anthropology*, 10(2), 143-70.
- Valera, A. C., (2010). Marfim no recinto calcolítico dos Perdígões (1): “Lúnulas”, fragmentação e ontologia dos artefactos. *Apontamentos de Arqueologia e Património*, 5, 31-42.
- van Gennep, A., (2004 [1909]). The rites of passage, en *Death, Mourning, and Burial. A Cross-Cultural Reader*, ed. A. C. G. M. Robben. Oxford, Blackwell, 213-23.
- van Wees, H., (2004). *Greek Warfare. Myths and Realities*. London, Duckworth.
- Van Wolputte, S., (2004). Hang on to your self: of bodies, embodiment, and selves. *Annual Review of Anthropology*, 33, 251-69.
- Vander Linden, M., (2001). Beer and Beakers: a tentative analysis, en *Material, Virtual and Temporal Compositions: On the Relationships between Objects. Papers from a session held at the European Association of Archaeologists Fifth Annual Meeting in Bornemouth 1999*, ed. D. Gheorghiu. Oxford, BAR (International Series), 953, 45-51.
- (2007). What linked the Bell Beakers in third millennium BC Europe? *Antiquity*, 81, 343-52.
- Vandkilde, H., (2006a). Archaeology and war: presentations of warriors and peasants in archaeological interpretations, en *Warfare and Society. Archaeological and Social Anthropological Perspectives*, eds. T. Otto, H. Thrane y H. Vandkilde. Aarhus, Aarhus University Press, 57-73.
- (2006b). Warriors and warrior institutions in Copper Age Europe, en *Warfare and Society. Archaeological and Social Anthropological Perspectives*, eds. T. Otto, H. Thrane y H. Vandkilde. Aarhus, Aarhus University Press, 393-422.
- Vattimo, G., (1995). *Más allá de la interpretación*. Barcelona, Paidós.
- (2002 [1980]). *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*. Barcelona, Península.
- Vega, J., Blasco, C., Liesau, C., Ríos, P., Blanco, J. F., Mendiña, R., Aliaga, R., Moreno, E., Herrera, T., Petri, A. y Gómez, J. L., (2010). La singular dualidad de enterramientos en el poblado de silos calcolítico de Camino de las Yeseras (San Fernando de Henares, Madrid). *Munibe*, 32 Suplemento, 650-62.
- Vergine, L., (2007 [1974]). *Body Art and Performance. The Body as Language*. Milan, Skira.

- Vernant, J. P., (1990 [1986]). Cuerpo oscuro, cuerpo resplandeciente, en *Fragments para una Historia del cuerpo humano*, eds. M. Feher, R. Naddaff y N. Tazi. Parte Primera. Madrid, Taurus, 19-47.
- (1991). The individual within the city-state, en *Mortals and Immortals: Collected Essays*, ed. F. I. Zeitlin. Princeton, Princeton University Press, 318-34.
- (1993). El hombre griego, en *El hombre griego*, ed. J.-P. Vernant. Madrid, Alianza, 9-31.
- Vicent García, J. M., (1982). Las tendencias metodológicas en Prehistoria. *Trabajos de Prehistoria*, 39, 9-53.
- (1990). El neolític: transformacions socials i econòmiques, en *El canvi cultural a la Prehistoria*, eds. J. Anfruns y E. Llobet. Barcelona, Columna, 241-93.
- (1991). Arqueología y Filosofía: la Teoría Crítica. *Trabajos de Prehistoria*, 48, 29-36.
- (1998). La prehistoria del modo tributario de producción. *Hispania*, LVIII/3(200), 823-39.
- Viertler, R. B., (1979). A noção da pessoa entre os Bororo. *Boletim do Museu Nacional. Antropologia*, 32, 20-30.
- Vilaça, A., (2005). Chronically unstable bodies: reflections on Amazonian corporalities. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 11, 445-64.
- Vilaça, R., (2009). Sobre rituais do corpo em finais do II milénio/inícios do I milénio a.C.: do espaço europeu ao território português. *Estudos Arqueológicos de Oeiras*, 17, 489-511.
- Vilaça, R. y Cunha, E., (2005). A Roça do Casal do Meio (Calhariz, Sesimbra). *Al-Madan*, IIª Serie(13), 48-57.
- Vincent, J. D., (2009). *Viaje extraordinario al centro del cerebro*. Barcelona, Anagrama.
- Viveiros de Castro, E., (1978). Alguns aspectos do pensamento Yawalapíti (Alto Xingu): classificações e transformações. *Boletim do Museu Nacional. Antropologia*, 26, 1-41.
- (1979). A fabricação do corpo na sociedade Xinguana. *Boletim do Museu Nacional. Antropologia*, 32, 40-9.
- (1996). Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, 2(2), 115-44.
- (1998). Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4(3), 469-88.
- (2001). GUT feelings about Amazonia: potential affinity and the construction of sociality, en *Beyond the Visible and the Material. The Amerindianization of Society in the Work of Peter Rivière*, eds. L. Rival y N. Whitehead. Oxford, Oxford University Press, 19-43.
- (2004a). Exchanging perspectives. The transformation of objects into subjects in Amerindian ontologies. *Common Knowledge*, 10(3), 463-84.

- (2004b). Perspectivismo y Multinaturalismo en la América indígena, en *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, eds. A. Surrallés y P. García Hierro. Documento nº 39, Copenague, IWGIA, 37-80.
- (2010). *Metafísicas caníbales*. Buenos Aires y Madrid, Katz Editores.
- von Bertalanffy, L., (1955). An essay on the relativity of categories. *Philosophy of Science*, 22(243-263).
- Wagner, R., (1991). The fractal person, en *Big Men and Great Men: Personifications of Power in Melanesia*, eds. M. Godelier y M. Strathern. Cambridge, Cambridge University Press, 159-73.
- Warmenbol, E., (2007). Miroirs et mantique à l'âge du Bronze, en *Beyond Stonehenge. Essays on the Bronze Age in Honour of Colin Burgess*, eds. C. Burgess, P. Topping y F. Lynch. Oxford, Oxbow Books, 377-96.
- Warnier, J. P., (2007). *The Pot-King. The Body and Technologies of Power*. Leiden y Boston, Brill.
- (2008). Foucault in Africa: the microphysics of a contemporary monarchy. *International Social Science Journal*, 59(191), 95-104.
- (2011). Bodily/material culture and the fighter's subjectivity. *Journal of Material Culture*, 16(4), 359-75.
- Watson, P. J., Le Blanc, S. A. y Redman, C. L., (1981 [1971]). *El método científico en Arqueología*. Madrid, Alianza Universidad.
- Weber, M., (1930). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. London, Allen and Unwin.
- Webmoor, T. y Witmore, C. L., (2008). Things are us! A commentary on human/things relations under the banner of 'social' archaeology. *Norwegian Archaeological Review*, 41(1), 53-70.
- Weintraub, K. J., (1993). *La formación de la individualidad. Autobiografía e historia*. Madrid, Megazul-Endymion.
- White, L. A., (1959). *The Evolution of Culture*. New York, McGraw-Hill.
- Witmore, C. L., (2007a). Arqueología Simétrica: un manifiesto breve. *Complutum*, 18, 305-13.
- (2007b). Symmetrical archaeology: excrepts of a manifesto. *World Archaeology*, 39(4), 546-62.
- Wittgenstein, L., (1957 [1918]). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Traducción de Enrique Tierno Galván. Madrid, Revista de Occidente.
- Woodburn, J., (1999 [1982]). Social dimensions of death in four African hunting gathering societies, en *Death and the Regeneration of Life*, eds. M. Bloch y J. Parry. Cambridge, Cambridge University Press, 187-210.
- Yates, T., (1993). Frameworks for an Archaeology of the Body, en *Interpretative Archaeology*, ed. C. Tilley. Oxford, Berg, 31-72.